

مَا شَاءَ اللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ

مَوْلَى الْحَسَنِ

مَجْمَعُ كَرِيمٍ وَبَارِعُ طَبَعٍ

297
ABD
C

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

5800

يا من تقديس دانه عن أحاطة الأفكار وتبرهت صفاته عن إدراك الأنظار بحملك من انصرفت
مرياض القدس من طائفة وانتشرت في محافل الردى بحجته ونصائح في شوق ما يبعده الازهار واول ما يحيطه
الذوهار وعلى الله الذين هم كسفينة نوح على السلاسل من كبرياها وادعي اسمهم الذي هم كالنجوم من اقلامهم
ولقد يقول القصد المسكين بحسب الكريم شرب الذي استرح العقائد النفيسة الملك العتقاهم والقره اهلهم العالم الرباني
سعد الملة والدين النصارى ان يكون خير خلق وحق قد استشهد بالحقول تناولته كيد القبول اما طواعه الفرس وكنتوا على
فرا من هنا فاعلم الفاضل الحق السليح المدين للطف معانية وحسن مبانيت قدامت على عباد الخواطر وسرور
لا حله اعلم الدار كذا انما يرى القليل ينشئ السيل الى ارباب الكرامة عظمته كل عادى ومخدراته كبحر لا يملأ
الكل طالع صيرت برهته من عفا شباب من حل مباسه وانتهت فرصة عواري الرومان للتحقيق معاديل فيجهد
وايداه واكملت تشوارده وحققت مقاصده وسيلت مصارده وموارده اخذ الصبح القاصر من مجبا عن شية
لبا صر بجاء من الله تعالى موافقا لما مول وترى الله تعالى مطابقا للسؤل ثم الحقته بحجراته من ثقلين يا اديبه
قواصل الاحسان وانزال بكره الضيق عن الزمان عمر ربيع الحاهقين بحجم معدلة وشمل مثل الحادق لاطه سلطنة
وهو النير الاعظم المرنى في مدارج السعادة والسعد لا كبر يستوتباج الحادق ما لك رقا الملوك الجامع يد السلطة
والسلوك موسيب مقاصد الفضل والعلم ومرصق اعلى الجود والهم محاهد الكرم والدناد في الله تعالى حق الجهاد وبقا
جزء السباع والذواك والرحا وهو يد بقدر النزال والراح الواطل هتف الهاتق وقيل جاء الحق ودهق الناطل
مبلى العلماء والصلحاء حامى الملة العراء للوئد محمود من عند الله تعالى الاله المهارك ابو المثلث من حجاب الديب

شأنهم ان يادسناه فهو كذا يقول انه من حانية سيد المرسلين بالترسية والتكبير الغير الوساظما في معفاء
من التعظيم التبجيل الذي هو اصل الرابطة فله الرعاية الكبرى من حنة والعداينة الوفرة من ولنة وقد تأسس
بهذا في جميع الأحوال حتى يزدى من وراء اسرار ذات الجلال ما اوتي احد مشرعا او نبي عطاء من ربنا با او رت
فهو للمناة لقامهم على القلب الخجل في الرجل المستعد بترجم الدين المحمدي في من النجباء الى ضارب ففعل فانشأ عديد
من صانعته لم يجد نصير الاول بالانزال عقب المتزود الاثابة وسدته صيا شفاوة الجابرة الله بالطفيا باد
ويأثر في يوم التناد اسرقة الاستقامة والسداد قوله الحمد لمستأمله اى مستوجب في الصحاح نقول فلا اهل لكذا
فقل مستأف من العامة نقوله لكن في القاموس استأف استوجب لغتجيدة والكار المحمدي بابل وقال القاضي في تفسير
الغناء لا يستأهل لان الجمل فاز قل استأف الله تعالى توفيقه ولم يرد المستأف في اسماء الله تعالى قلت اراد المعنى
الوصفي العام ذهابا الى التخصيص في ذاته لا ذاته المخصوصة كما عبر عن ذاته بما في قوله تعالى والسماء وابنه
فصد الى الوصف اى شئ يتصف بالبناء دون ذاته المخصوصة او اعتبر ردد احد المترادفين مورد الكفر وقد ردد
المحدث اهل النعمة والفضل الثناء المحمدي اختاروا هذه القاضى من انه اذا تصفاته الصفت يجوز اطلاق اللفظ
الدال عليه اذ لم يرد في النقص فيها نظر قوله والصلوة فعل من اذ اذ او هو هم يوضع موضع المعدل نقول جعلت
صلوة ولا نقول تصليته ردد في سنادين والسيد من ساد قومه ليحج سيادة مهتر شذك فيمن جمهم على
ساد كسري وسارة ولا نظير لها يدل على ان ساد جمهم على سياتك مثل تبعه وتبايع وقال البصريون فعل جمهم على
كانهم جميعوا سادا كفاؤا وقادة وعلى سياتك بالهجرة على خلا والقياس كجيد والقياس بل اظهر في كذا في الصحاح وال
الصحاح فيمن اتبعه وقيل ائمنه وقيل اهل بيته وقيل الى الرجل ولدا وقيل قومه وقيل اهله الذي جرحه عليه المصنف
وفي رواية الترسيل النبي صلى الله عليه وسلم من ال محمد قال كل مومن تقى كذا في الشفاء والصحيح جمع الض
كرب والركب من صحب صحب صحبة وصحابة بمعنى صحبت كذا زوياد كذا المراد هو الذي طالبت صحبة هم الركاب
عليه السلام وسليمن وقيل بشرط الرواية في قيل هم مسلمون سر والنبي عليه السلام قد كرها بعدد التخصيم
بعد التعميم وتعميم بعد التخصيص قوله والسبيل جمع السبل وهو الطريق يذ كذا بونث قال الله تعالى قل هذه
سبيل الله ادعوا وقال الله تعالى ادع الى سبيل الله الذي هو خير من سبيل الذين هم سبيلهم سبيلهم سبيلهم
الو خالهم الى علام وهو اما اسم فعل بمعنى هذا وظرف بمعنى قدامك واليزاس بكسر الهمزة وسكون الياء هو
المصباح فعلى الاول منصوب على المفعولية وعلى الثاني مرفوع على الابتداء فابها السارى من الساراة

سحر من مر حصر ب منادى في حروف النداء كحرف معرقنا سبه طالسير العقاد النسفية بلان
هذا الكتاب بالبارى في ظلم الليل في تحيرة وعدم الارتفاع الى مقصد هذا الكتاب بالصب س في كونه الة الة
قد استعمل لفظ المشبه في المشبه بجزان كبر استعارة عقليدية على تشبيه لطفية بالهوية في كتاب بن خضر مبتدا عند في
اي هو كتاب الجمل استيناف البيان كونه ندراسا والمكاس جبر ممكن من كل يكونا اذا احتفى وصفه بالجمعية للبيان
اي المواضع الخفية غاية النفا والا والخبير والجمع اونه كثرنا وان منته والدعة السكينة والمجادة بالجمع تشبيه
الدال معظم الطريق والايجار كونه كثر من سخن والنعمة عميت معنى البيت نعية بوشيدة كثر من ومن المعبر
السحر واصلا على الامر اذا التبر والاعاز من العجز في كلامه اذ اعنى مراده والاسم للفر والجمع العذر وحيث على
صيغة المتكلم من حرام الطائر وغيره حول الشيء يحوم حواما فانا اي والروما مصلدية ورمت من ام يروم حواما
طالب عظمه عليه والاراد بالشرين المسائل الحالية باللايل وبالسير الحالية عنها على ما ذكره فليس سرقة في حاشية
الطالع او اراد الحرف للمنطوقة وغير المنطوقة بذكر الحاصل لمرادة العام والمعنى حين ما رمت بتعليم الفاظ جروفا
من سقم اللفظ وللعنى وفي الحق اشارة الى ان جزا من نفاش اخرى هذا الكتاب من ملحقها وانواعها
بعض المشتمل الخف وهو تحقيقه في الاستحاف كايكون الحزانة ولو سلمه فالواجب تحفت بزيادة الباء في العجز
لنقصت بالتمعية الرجل من البر والعلو الرعة والشرف فان صحت فنصرت والفتحت مددت المشل بفتح المهم التام
المائة الصفة الاقناب من قوله نعم وله المشل الا على السموات ^{بالله} اصحاب مطلقا الورير لانه ايضا
السلطان المستور بضم الدال فارسي معرب وهو الوزير الكبير الذي يرجع في احوال الناس الى ما يسميه
واصل الدنو الذي جمع فيه قوانين الملك وصنوا بطوى على صيغة التجهول من الطي بمعنى درويزان من
حصر ب الجمع بفتح الفاء وتشديد الجيم الطرية الواسع بين الجبين العميق ذو العمق وهو قعر البر والبحر والودى
اخبار الفهم اشارة الى كثرة الوارد ير على باب ستم تحمل المشاق يستقبله من الاستقبال يشيئ استدراك الامال
جمع الاموال هو الرعاء عبر عن ذوى الاموال بالامال اشارة الى اهم اعماهم على مكارم اخلاقه بصير
صير النوح الى باب بفسر الاموال بالحقيق البعيد باهت من المعانيات وهي الفاخرة واليتجان جمع التاج
والحامة الراس والجمع هام والحمل جمع حلة الخاء وتشديد اللام ازاد ورداء شبهه التيجان والحمل بالفتح
دوى وفاخرة سبب كل منهم على طريق الاستعارة بالكناية وانبت لها اللباهاة تحنيلا والمقصود الوزارة
والامانة قد استقر في معنى وكلمة بذاته ولعل جميع تيجان الحمل اشارة الى خياره جميع وجوه الوزارة والامانة على

فقبل من الولاية من حاسب في التاجر الولدية والى شدة التقية الواو وهو الوجه ويجوز كسرها
الولاية وروست شدة والمنع والى كسر الواو وهو الوجه ويجوز فتحها فتملى هذا الصواب الى ذكر
في سطر الموافقة الاسماء المحسنى الولى النصير وقيل هو معنى المتولى الامر والقائه لا يخرج الا يادى جمع اليلع
لبنمة والنعم عطف تفسيري له شبه هية تربية العلماء وترويح للعلوم وحفظها عن الضياعة بهية مزج
يد آخر عند المزلفة وحفظه عن الوقوع فيها قوله اخذ ابيك العلماء والعلوم استعارة تمثيلية لا
كسر اللام من العلم العبير يقال له البيرق وفي اختيارها على الاعلام اشارة الى النصاير مراسم الشرع صغيرا كبيرا
والوسوم جمع رسم وهي العلامة عطف تفسيري لا لوز ويجوز ان يحركه ول بها هو شعاع الاسلام حار اباي
والراء المجتهد اسم فاعل من الجوز وهو الجمع حارة يحركه جوزا وجازة والمماثر جمع مائة بفتح التاء ومما هو الى
لانها تثرى تدرك وتورثها قرون عرقن تحت تدور بها والمفاخرة جمع مخففة بفتح الخاء وصمها المأثرة فهو تدور
الاول من غير لفظ المنقير ويجوز ان يراد بالاول المكارم المحسنية والمراد في النسبية يقال فخرته انما اذا كنت كرم
منه ابا واما العول والاخر بدلان الرياسات اللام عوض عن الضمير حاوى اول الرياسات لغيرها وهو كناية
عن احاطة بجميعها والمدابر جمع مدحبة بفتح الميم وهو المذهب المسلك النقاد فعال المبالغة من نقدت
الادهم اذا خرجت عن الرفيع المعارج المضاعف معرج من عرج في الدرجة الرقى والوقاد المستعمل
من جرد ضمير البطوق بفتح الطاء وسكون الواو الوسع والطاقة وقوله بل عن جلاله مكان اعز خارج عن
الا مكان الدلالة مرارة غودن المصيبة الذكر المحيى الذي ينتشر في الناس اصله من الواو القلب كالكسار ما قد يقال
كما هم بنوة على فعل بكسر الفاء للفرق بين الصورتين المسموعة وبين الذكر للعلوم وهيت جلالة فاعل بدل والزم
مفعوله وما في محليها فية والخبير والخيلة ينداشت في طيف الخيال محيية بالنوم يقال طاف الخيال الطيف طيفا
مطافا والخيال صورتي كه بخا ينبتندو السامع اسم فاعل من السمع وهو العلوم والناظرة مبالغة في المنظر
والديوان صاحب الدفاتر المذكور واصلها في الدفاتر من ذب الكتاب جمعة وقنت بعضها البعض يعني الوزراء
ينظرون اليها مترقين لما يامرهم وقد يقال هو مبالغة في الناظر عن الخافض فالديوان معنى الدفاتر انما هو اللط
اصح علم وزير سليمان عليه السلام استعارة للمدح باعتبار وصفه المشهور من كونه وزير اعظما فاعل المحكي
لحاسن الافعال ومكارم الاخلاق طر انهم الطاء وتشد يد المراء للمعلمين اي جميعا او الضمير به راجع الى كونه محمدا
العضل فاعل كفى والباء زائدة وبها مفعوله ويجوز عكسه الباء ليست بزيادة كفى في قوله صلى الله عليه وسلم كفى بالمرء

انما ان يحدث على ما سمع والباء في بكاءه ايا الله لا في بكاءه فيكون الجار والمجرور حالا من المبتدأ المحذوف عنه
هو والسيبة وفي الاصح : جاء في خبره كامل قيام عليه رعاية النور في بدخ من المبتدأ المحذوف اى هو عيسى
او يسبب كماله بدل كامل حال كونه المبتدأ في الاصح والجار والباء بالرفع والخاء المحذوف من المبتدأ المحذوف
جد او ارفع والوال : العطاء والباء : ما عرفت في كماله في كل علم متعلق بتجربا قال تجزى العلم اى لم يقم وتوسعه في
فن متعلق بخياله اى بانزله وعالم بغير الله اى من الله ولعلم بكل العالم سبحانه اسم رجل من بنى اسرائيل كان احيانا
يلغا يضرب به المثل في البيان اى على ذلك فعل من الجانب من العلم على خلاف في البيان وقد عي في منطقة
وعى ايضا فهو عي على وزن فعل على وزن فعل : ومعنى : بفتح الميم وسكون العين المعلقة معن ابن براند
الشبابى كان جود العرب والبليغ من البلوغ وهو الوصول من جود فخر النخل : صند الجود : والا فضل
الحسن : التدبير في الصبر ان ينظر الى اول اليه عاقبة : والتائب للضى تاء مفعول يبدل قصد الى
ليس عيبك لفظه مؤكدة له ولذا تركه المطف فكانما الفاظه من الله في حق الاستفهام والمبدل فيه اشارة الى
استفهام الناس من الله وبذلك اياه امر مفر لا مفر فيه والتركهم انبوهي كركن الوجبات : جمع وجهه مثله الواو
الجدير بالرفع من المحذوف متبرق اسم فاعل من تبرق اى لم تبرق في جود الله مطلقا برقم الاشارة الى
الجميع اذ الله جملة فتاهاض من الغشور اكد شد من ضره ترك للقلق التقيم الغشور بياض في جهة الفرس
فوق الدرهم وغر كل شئ اوله والوجه فعلى الاول استعارة بالكناية تخيلية وعلى الثانى حقيقة وللقصو
عادة باحتياح الغير اليه دائما وهي من المبالغة ما لا يحصى : مدين قرية شيعية ببلد السلام والمار بجمع مارة
وهي الحاجة واصنافه للمدير اليه من قبل الجبن الماء والماء والسقى تدبير لذلك التنبية والامة الجماعة وضمير منه الماء
وفيه تلميح الى قوله تعالى وما ورد تدبير وجد عليه امة من الناس يسقون فان رفقه عطف على الحققة والسمالك كوكبان نيران
من التثنية السمالك الصغر والسمالك الراهم واصنافه الى الفعل كجبن الماء وكذا الكوكباله ولا يخفى ما ذكره الشافعي
والكوكب البروج والشرف من لطافة تلامذته الشعرى والله والى الامم وكفى به وكلاهما انشايدعان الانشاء
الاستعانة به تعالى التوكل عليه اورد هذا لما يروى ما سبق من النجاة في حصول الرضى الى قبول الحمد وسم كتابه
سرب يسر المحنى قوله : الخزي في الصغار الخزي العالم المتقن ونقل عنه الخزي البليغ ولعلم كان في خبر الشئ على اعداء
وفى يقال خشرت كتابا كذا على اى علمه من العلم كذا ذكره الجار يردى في ستره الكشاف وما يقال انه لفظ يوناني
غير ثابت اسهى يعنى الخزي بالمعنى المذكور ما اخذ باختيار اصل اللغة من الخزي وهو في اللغة مثل الذخيرة في الحسن

والمناشئة الغلبة وانما قال كانه لعدم الجزم بالخذل نحو ان يكون موضوعا لهذا المعنى بالاصالة لكن تعميم
الجزم بحيث يعمل العلم والعمل على انه يظهر له وجه له المأخوذ في الجزم ليس الا كما العلم ولعل المراد بزيادة العلم
وكثرة قلة الاكتفاء والبلوغ الى الكمال لا يحصل الا بها قوله عاملة اي جزاؤه على علم العامة ههنا بمعنى العمل
اختارها للتعددية وللبالغة غلبة ما يظنه سمى جزء العمل عاملا بطريق المشاكلة لثوبى منه صبغة المفاعلة والخطير له
قد ركنا في الصحاح قوله بعد فاقوم بالتسمية كلمة ماصلة وفي زيادة لفظ التيمم إشارة الى المتعلق الحقيقة للباء
في اسم الله عز وجل اعني قلبا وفتكر وما قيل من متعلق الباء ابتداء ليس معناه الخوار والمجرد وظرف لغرض المعنى
للا مبتداء بل المراد بظرف مستقر واقع موقع الحال العامل فيها ابتداء الا فائدة الشرح في حواشي التلويح ووجه ذلك
باب المقياس في تصنيف الكتاب كله باسم الله لا مجرد اوله قوله في تعقيب اي في ذكر الجزم بعد التسمية فان
ما قبل الباء هو المعقب فان قلت هذه العبارة بعد قوله بعد التيمم بالتسمية مستدركه قلت بربما يتوهم من ذلك
ان الكتاب انما هو في ايراد الجزم بخصوصه ليس كذلك فان ايراد التيمم صليقا بعد التسمية يتضمن الكتاب المذكور
وارتقاء الكتاب انما هو في ايراد التيمم بعد التسمية واختياره على شيء آخر من غير ان يكون ذلك التسمية بغيره فيكون
ان يكون معنى العبارة المذكورة قال الشيخ بعد التسمية المحرر له ولم يورد بعد شيئا آخر لكن اعلم ما قاله الفاضل
البحراني في خواشيه على الطول ان معنى قوله افصح كتابه بعد التيمم بالتسمية بحال الله انه افصح بعد التيمم بالتسمية بالعلم
ولم يورد بعد شيئا آخر ولا خفاء وان الجمع له ينبغي على انه لا بد من كمال الله بعد التسمية ولا يدركه
امر لا يخلو على انه اذا ذكر الجزم ذكر بعد التسمية على ما يدل عليه كلامه في التلويح وان ليس الا مثال
بالحديثين في ذكر الجزم وان امر آخر بل في ذكرها قال الحاشي للدق انما ذكره بعد قوله بعد التيمم بالتسمية
لانه لا فساد في تعقيب التيمم بالتسمية بالتيمم اذ لا معنى للتيمم في حال الملك المجيد يقول كبر الفاعل
في تفسير الفاتحة بعد حمل الباء في التسمية على الملازمة هذا اي التسمية وما بعده الى اخر السورة فيقول على
العباد فعل هذا يتحقق تعقيب التيمم بالتسمية بالتيمم في الكلام المجيد بل وان زعم التيمم في الملك المجيد ثم
يخرج على ذي فطنة ان كل واحد من البكيات مستقل فان التعقيب اسلوب الكتاب المجيد وما انفق عليه
وان لم ينقد ذكرها وفيه امثال مجازية في الابتداء فلا حاجة الى ما قيل ههنا امور ثلثة احدها ابتداء بالتسمية
والثاني تأخير التيمم من التسمية والتيمم في الاول على ما شاع وفي الثاني اقتداء بأسلوب الكتاب في
الثالث افتتان بالحديثين وما ذكرنا ظاهره ليس التيمم بعد التسمية على ما نقله بعض المصنفين من خرافة الجمع كانه انما

على التقيد بما لم يرد من عدم الامتنان ابتداءً ولا من صريح بعض مشايخ البخاري بأن في صحة حديث التقييد بما
ولا يصح للجهة وقال في كتب رسول الله صلعم الى الملوك وكتبه للقضايا مفتحة باب التسمية دون التعجيل ولا نه ذكر
الامام المؤيد في اول منسوخ المسلم افايد بالحمد الحمد بن عبد الله بن ابي هريرة رضي الله عنه كل امرؤ يابى الى ابي الله فيحمد الله ثم
فيحمد نبوه ورواية بالحمد هو قطع وفي رواية لجزم وفي رواية بذكر الله وفي رواية بسم الله الرحمن الرحيم ثم ذكر في
باب كتابه صلعم الاصح في التسمية فخطا فعلم السراة بالحمد ذكر الله لا نصلم صدر الكتاب بال التسمية دون التحميد
ذهب الشيخ ابن الحاجب الى ان لفظ الحمد انما يحتج به اليه في الخطاب وكن السرائل والوفائق وكان الحمد حقيقة اظهر
صفات الكمال وهو حاصل في التسمية واعترض الفاضل الجلي على هذا الوجه بانها ما يتم لو كان عبارة الحمد بالحمد
تعالى اما اذا كان بالحمد الله على ما معناه من الاستاذين فلا يتم الامثال الا بذكر العبادتين قول لا يفتي في ذلك
بالحمد الله هذا اللفظ خاصة بل يؤدي مؤداه والام يكن للتبكي بحمد الله وغيره مبتدأ بالحمد لله ومبتدأ
انه خلا والمقرر عند الكل على انك قد سمعت اختلافات الروايات فوجه الجمع ان يحل في كل ما على ظاهره صفا
الكمال قيل لا المأثور به الحمد شين هو الابتداء بعباد والتعقيب لا يتحقق الامتثال اقول ان مراد بقوله ان
المأثور بالابتداء مطلق الابتداء سواء كان في ضمن التعقيب ولا فلا شك ان التعقيب لا يلزم الامتثال بعد المعنى والابتداء
الابتداء بشرط عدم التعقيب فهو باللسان معلوم ولذا قيل ان الامر بالابتداء بهما امر بالتعقيب اذ لا يتحقق الا
الذكرى بهما بذكر التعقيب قبله وما يتوهم من تعارضهما لا يوجه التعارض ان المبدأ والابتداء معناهما
ومعنى بدأت الكتاب بكذا جعلته في وله بناء على الحار والجرور واقم موقع المفعول به وهو لا يقتضيان الامر في العمل
باحل الحمد بنين بقوله العمل بالآخر فرفع قوله اما يحل الابتداء على العرفى لا يعنى المراد بالابتداء في
الحديث العرفى وهو ذكر الشيء قبل الموز وهذا امر معتد عكس الابتداء بهذا المعنى بامور مستعجلة من التسمية والحمد وغيرها
وهذا المعنى قد يتحقق في ضمن الابتداء المحقق وقد يتحقق في ضمن الابتداء الاضافى فلا حاجة الى اقال الفاضل الجلي
المراد من الابتداء الواقع وحديث الحمد على العرفى اذ هو تخصيص لا فائدة بعيم بعبارة المحشى للناس ان يقول بالحمد
الابتداء في حقه على تحقيقه ولا يخرج على العرفى اذ هو متا قوله يحل احدهما على الحقيقة المراد بالابتداء حقيقة لا يكون بال النسبة
ما على وبالاضافى ويكون بالنسبة الى البعض من قياس معنى القسم من الحقيقة والاضافى فلا يرد في ان يكون ابتداء بالتسمية
حقيقا غير مطابق الواقع اذ لا يتحقق التحقيق الا بالجزء التسمية لا بالابتداء حقيقة بالمعنى المذكور كما ينافى ان يكون مبتدأ
منصبا بالتقديم على البعض من الاربعة التسمية بكونه في اعلى مرتبة البلاغة بالنسبة الى ما سواه لا ينافى ان يكون

[illegible]

لا تواسطه زمان بينهما فليكن الابدان ان لم يكن بينهما اما التلبس بالتعبير فظن ان الابدان متلبسة بلينة
 التلبس بالتعبير لان ابتداء الامر بعينية متلبس بالتعبير لكونه جزءا منه واما بالسمية فلذا نراها مذكورا قبل الابدان
 فانه لم يرد الحشوي بقوله فيكون ابتداء التلبس بها ان الابدان المتلبسة بالمصاحبة والمقارنة بها هي على
 ان كل واحد من التسمية والتعريف ههنا لا يمكن اجتماعهما في زمان واحد والتلبس باحدهما قبل التلبس بالآخر وكيف
 يتصور مقارنتهما ومصادفتهما في ازل واحد قال الحشوي للفقهاء فيكون التلبس بالاسم معنى الابدان
 محل بحثهم ان انظار المقصود من الحديثين على تقدير اللابسة المتبذرة او المتبذرة بها الابدان لاسية الابدان ههنا اقول
 ذكر الشيخ المحقق جلال الدين السيوطي في تفسيره للابسة فيقال اصحابنا بآراء الملا لاسية نوعان احدهما الباء التي لا يصل
 الفعل الى مفعوله الا بها نحو دورت بزيد لما التصق المروءة بما يقرب منه زيد جعل كان ملاصقا بزيد والاخر الباء
 التي يدخل على المفعول للتصميم فيفعوله اذا كانت بغير مباشرة الفاعل على نحو اسكت بزيد الاصل اسكت بزيد
 فاذا دخل الباء لم يعلم ان الباء كانت بغير مباشرة من ان يتجوز نحو اسكت بزيد بكون الباء في ان يطلع على
 المنع من التصرف بوجه من غير مباشرة انتهى فعمل الباء للملا لاسية تستعمل بمعنى الابدان لا يفضل كما في قوله بزيد
 وبمعنى المقارنة والتباعد بغيره كما في اسكت بزيد فان دفع الجوز الاول ما ندع ما اوردنا بعض الفضلاء ان
 بقاء الملا لاسية تستند على صدق الفعل عن فاعل الفعل الذي هي في خبره وتلقا بمفعوله حال التلبس بحجورها واما
 البين المكشوف وان ذلك ياتي عن وقوع الابدان بالبحر وعلى وجه الجزئية فالجزئية من التلبس اعني مناف كما علمت
 اسكت بزيد من البحر ورفعه غير التلبس والجزئية من الابدان غير كونه واما ما ذكره بقوله مع ان الظاهر ان قول
 قد علمت من المراد تلبس التلبس بالاسم التلبس بالاسم المتبذرة الملا بسان بالابتداء والابتداء ملا لاسية
 فكانا ملا لاسية ههنا او اعلم ان ما ذكره الحشوي انما هو على تقدير ان يراد للملا لاسية التحقيق اما اذا حمل على الملا
 بمعنى التبرك بها كما هو المقصود فلا حاجة الى جعل احدهما جزءا كما لا يخفى ثم اعلم ان وجه الملا لاسية انما يجري فيها
 اذا كان للتبذرة ما يمكن ان يكون احدهما جزءا منه ولا يجري في نحو اذبحه والاكل وما قيل التلبس على وجه
 الجزئية فيقول ما هو المقصود من جعل الباء على الملا لاسية اعني التلبس باسم الله تعالى في تمام التخصيف ففيه ان الحشوي لم
 يعبر عن الجزئية بل عن التبرك بها ولا يخفى خفاء الملا فيقول التحقيق للبحر عليه ان استلوا الجزئية للمفعول للابدان كونه
 تردد اذ ليس التلبس ههنا الا التبرك والتعظيم بها ولا مدخل في هذا الجزئية والخروج قال الحشوي للفقهاء معنى كون
 الابدان ملا لاسية ان الابدان وقوم جال كونه المتبذرة بحيث كان قد وقع منهم الملا لاسية واما ان كان على قول الامام

ولا يخفى ان قوله يع وقوع الابدال بالشئ الا يابى عن هذا التوجيه فانه يدل على الاتصال ضمن المبادىء
 وبما ان وجهه كلام المحقق فيكون المبدأ بالتلبس هو المصاحبة بان المراد بقوله ان الابدال ان التلبس بها
 انما هو الابدال انما هو التلبس بها ان الابدال الذي هو عين التلبس بالحق لا يصح الا ان الله هو التلبس
 بالحق والخير من التسمية فيكون الزمان الذي فيه الابدال وهو الزمان الذي فيه التلبس من حيث ان الله هو عينه من ان
 التلبس بها كما لا يخفى لكن في قوله يع يابى عن هذا التوجيه ايضا قوله الظن المباشرة التوحيد يعني الباقي قوله يجادل
 الابدال اتصال معنى التوجه الى الجار والمجرور وظرف لغو سواء كان الابدال الظرفية فيه كما يشعر به عبارة القاضي او لا لصاق
 بما خوذ من صفة الشئ اذ اربعة باخروها وهو الظلال لا يحتاج الى التحفظ الذي يحتاج اليه الذي هو التلبس بالحق
 لان معنى التوجه المتعلق بالباء الابدال الاستقلال بما هو لها يقال توحيد برأيه اي استقلال بقدره بمعنى التوصل
 بالذات المنفرد بمجال الذات بمعنى عدم شركة الغيرية واستقلاله بمن غير ملاحظة الثبوت بدونه صانع او كمال
 وان امكرا اجتهادها انما خلاف استعمال كما نقل عنه ولا يقصد فيه معنى الكمال لا عدم دخول الغيرة في ثبوت الحق
 بل مجرد الاستقلال وان امكرا اعتبارها ما هنا قوله والذات الجليدة على نية اذ اي يكون اضافة الجلال الى الذات
 اضافة الصفة الى الموضوع كما في حصول الصورة فنقل عنه فعل هذا في مخرج على قاء المعترلة حيث قالوا ان ذات
 الواجب ذات الممكنات متشاركة في تمام الماهية انتهى قال بعض الفضلاء هذا الرد انما يتم لو كان المبدأ بالذات
 قوله او الذات الجليدة الماهية الكلية اما لو كان المبدأ ايقابل الصفة اعني الماهية الشخصية القائمة بذاتها فلا
 كما معنى هو وجهه الى التوحيد فيه اذ كل احد منفرد بذاته الشخصية فحين يكون المبدأ الماهية الكلية ويتم الرد هو
 ويحتمل ان يكون الابدال بعبارة اي يكون الابدال بعبارة فاعل الفعل دخول الباء حال قيامه بكونه اتصالا الى الية الجار والمجرور
 ظرف مستقر حال عزمه للتوحيد في معنى التوحيد بجلال الذات المتصرف في لونها حال كونه ملتبسا بمجال الذات
 وما ذكرنا من معنى الصلة اتصالا بالذات الى دخول الباء ومعنى الملائمة للتلبس في فعله وانه على القول
 لغو على الثاني ظرف مستقر ظرف وجه التقابل بين التوجيهين وانما قال الفاضل المحقق من ان بقي هنالك
 الباء ما جعلت الملائمة ينبغي ان يكون للملائمة سواء جعلت صلة للمؤخر كما في قوله تعالى لا يحسن جعل الملائمة
 فيما تكون ملاءمة وانما قلنا ينبغي ان يكون للملائمة ان الباء لها معنى مذكورة في علم النحو والملائمة هي
 الاتصال او معنى الظرفية وظاهره ان الابدال بعبارة من قبيل الاتصال لا يحل ان يكون معناه الاتصال في قوله
 اذا كان الباء الية لا بد احتياجا صيغة الفعل من لكمة لا بد ان يكون الابدال بعبارة في قوله اما معنى الصلة

بل ورسنه كما في قولهم يحجر الطير اي صاخر جبر بلا عمل دخل من الغير بحسب الظن ومعنى الصيرورة انما هو
 هو الكون والاحتمال فلا اشكال في انصافه تعالى وان كان حوا لكون مع الانتقال فلا بد من تجريره عنه
 لا سيما ان الله تعالى في اختيار صيغة التوحد على الواحد اشارة الى ان انصافه بالوحدة من ذاته ليس
 مدخل فيه بخلاف الواحد قوله وانما التكلف اي اما ان يكون صيغة التقبل على تقدير الملازمة كما في قولهم توحد
 فلا اي اخذاه على الكلفة ومشقة لا على طمع وهذا هو في ذاته تعالى فوجب ان يحجب على انهما على الكمال اما ان
 الذي يحصل من الكلفة يكون حجة الكمال على اختيار التوحد على الواحد اشارة الى انصافه بالوحدة الكاملة
 الواحد فانه غير مشعر به فقولنا معنى الاول من فروع التكليف ولهذا لم يذكره ارباب اللغة معون مستقلا وانما
 قائله هو انما لا يفي بخصوصية زائدة ليست في اصل التكلف انتهى في دفع ما قيل ان الصيرورة ليست حقيقة
 حقيقة عند ارباب اللغة فينبغي ان يقصر على التكلف ولعل وجه الفرعية ان الفعل الذي يكون على وجه الكلفة
 والمشقة يلزم صيرورة الداعل من حال الى حال فاستعمل صيغة التكلف في الصيرورة طلقا وهو لا غلب في
 استعماله على ما ذكره الشيخ الرضوي من جهة الشافية ولا اقدم المحشى هذه الترجمة لكانت اجرة بها ههنا بخصوصية
 كونه بدو رسنه وهذه ليست متحققة في اصل التكلف بل يكون بالصنم قطعا فلذا اصحت المقابلة بينهما وما ذكره في
 ما قاله المشي للمدق فيه ان كون المعنى الاول من فروع التكلف محض قول فمعنى التوحد بجلا الذات لا انصاف
 بالوحدة الذاتية اي على تقدير ان يكون الماء الملازمة وصيغة التوحد الصيرورة اعني الكون بمعنى التوحد
 بالوحدة التي مشتقها الذات مع ملازمة جلال الذات وعلى تقدير ان يكون التكلف اعني الكمال ملازمة
 بالوحدة الكاملة وهي الوحدة في الذات والصفات بلا ملخية الغرض مع ملازمة لاسية بالذات فقل عنه
 على تقدير ان الكمال لا يحل محل الماء لاسية انتهى في ذلك الجمل اعبارا بالذات مدخل في الانصاف بالوحدة الذاتية
 فلو لم يكن كمالا فانية وكذا لا يصح عطف الكمال عليه هذا انما هو في تحريم كلام المحشى موافقا لظاهره تعالى
 وحواشيه قال القاصي الجليلي في توجيذه ان معنى قوله فم اي حين ذاك انما لا يجوز ان يكون الماء صله والملازمة
 بالهيئة المنحل بحسب اللغة اما الصيرورة مع الصنم نحو قطعت فم قطعت او بدو الصنم نحو تحجر الطير واما للكنة
 ولا استعمال على صيغة الفعل في شانه تعالى على الحقيقة اللغوية سواء كانت صيرورة او كلفة او توجيد عنها فان
 على الكمال كما قيل في المنكر ونحوه فاجلية الفعل في الكمال دون الصيرورة او الكلفة اما استعماله الصيرورة

أما الصيرورة بدون الصنع فلا بد أن امره إما حقيقة أي الكون مع الصنع والتكليف فقط بطريق الاستئصال بالبرهان والتولد
فغيره يطرأ وإذا أمره بطلان الكون فلا بد من الصيرورة لا تستعمل في اللغة إلا على المحل الذي لا يخرج عن إطلاقه صيغة التفاعل بمعنى الصيرورة ^{للكمال}
على الله تعالى وإذا كانا بصيغة التفاعل في شأنه تعالى محمولة على الكمال فهي التوحد بجلال الذات على تقدير أن يكون البناء صفة ^{لله}
بالوحدة الكاملة غاية الكمال انصافا كما لا غاية الكمال وعدم شريكه الغير في جلاله أو ذاته المجلية أو الانصاف بالوحدة
الكاملة مع ملازمة جلال الذات على تقدير أن تكون الذاتية انتهى قول لا يخفى أنه تكلف محض لوجه أما أو فلا بد
لا وجه له بل هو ركوز البناء للوحدة كنه على كمال التقدير لا يخرج إلى محل صيغة التوحد على الكمال وأما ثانيا فلا
قوله تعالى عنه بناء لا يخفى على ذي الفطنة أنه للناسب أن يقول وصيغة التفاعل بدون التفرع وأما الثالث فلا بد
قوله بدون صنع مع لقوته بقوله كقولهم نحن الله قوله ومنه التكون التولد يصير مستلزما إذا يكنى به أن يقول وصيغة
التفاعل إنما للصيرورة وأما التكليف بل على هذا التقدير لا نالتم صيغة التفاعل بحسب الاستعمال مخصص في الصيرورة
بدون صنع وفي التكليف هو مستعمل للصيرورة مع الصنع بل معان آخر أيضا فمقتضى بقوله بدون صنع تأكيد
أو دل على أنه أراد الصيغة التوحد محمولة في شأنه تعالى على الصيرورة بدون صنع كما لا يخفى على من له اطلاع
بأسلوب الكلام وأما الباع فلا بد أن مناسب بين الصيرورة والكمال حتى يحل في شأنه تعالى عليه وأما خامسا فلا بد
إذا كان قوله الانصاف بالوحدة الذاتية إشارة إلى معنى التوحد على اليمين الباطنة يكون ما سبق من قوله
التوحد بجلال الذات عدم شريكه الغير في جلال الذات في الذات المجلية مستلزما على أن قوله الانصاف
بالوحدة الذاتية على ذلك التقدير تكلف يارد غاية البرودة ثم قال أما حملها على الكون المطروح فهو واجبار
لكن حملها على الكمال أولى وفيه انجها على الكون المطلق ليس باعتبار التوحد بل بتقديره عن بعض المعاني فيكون حقيقة
قاصرة وليست شمرية وجه أولوية الحمل على الكمال مع أن موداهما واحد المعنى على تقدير الحمل على الكون ^{مطلق}
المتصرف بالوحدة التي ليس الغير من فيه بل مشتقاها ذاته وعلى تقدير الكمال للتصرف بالوحدة الكاملة وهي التي
تكون في الذات والصفات ولا يكون للغير من صل في الانصاف بها بل الحمل على الكون ولا بد من العمل بالحقيقة ^{هنا}
بحل الكمال فإنه مجاز بذكر المزموم وإرادة الاحتمال بل قوله أن كمال الصيرورة كما علم إلا احتمالات ^{هنا}
أربعة لا ضمير محمدا أما أن يكون لله أو للغير وعلى كلا التقديرين كما أن يكون إضافة الساطع إلى المحل ^{هنا}
الصفة إلى موصوفها على تقدير كمال الصيرورة نعم يفيد رأيي ثانيا أعظم مراتب سائر الأنبياء إذ نصير ^{هنا}
المؤيد أيضا لهم من بين جميع حجج الله تعالى المعجزات الدالة على صدق الأنبياء فإنما يقال باعتبار الغلبة

على الجفيم او المؤيد بجميع حججة الساطعة بناء على الجمع المضاف بعيد الاستغراق على ما تقدم في الاصول
كان غير نبينا هو يد بالجمعة الساطعة لم يكن نبينا مؤيدا بالساطع من بين جميع حجج الله تعالى بجميع الحجج
لكن عبارة المحشي ناظرة الى التقدير الاول اعني كون الصمير لرجاء الله تعالى وازدادة الساطع الى الحجج بمغز
حيث قال ليفيد ان اية نبينا ولم يقل ايات نبينا وعلى تقدير ان يكون الصمير محمداً ينبغي ان يحمل اضافة الساطع
الى الحجج على اضافة الصفة الى الموصوف ليفيد التقدم بان نبينا مؤيد بجميع حجج الله تعالى ساطعة بخلافه اذا كانت
مؤيدة يخرج عن هذا التقدم اذ يصير المعنى المؤيد بساطع من بين جميع الحجج التي اظهرت على يد بركة الله فيه اذ سائر
الانبياء اما مؤيد بحجة ساطعة من بين جميع حججهم او حججهم متساوية فيلزم تساويهم معه او فضلهم عليه لذلك
المحشي على تقدير كون الصمير محمداً قول الساطع حجج موقبل اختلاف ثياب عاذركنا انك معهم ما قيل انه على تقدير
ان يكون الصمير لله افادت ان اية نبينا اعظم من ايات سائر الانبياء فانهم اذا كان في العبارة اشعار بان ايات
الانبياء لم يؤيدوا واما مثال هذا البراهين في السطوع والظواهر انها غير مشعرة لانه اذا كان الجمع المضاف
للاستغراق كما هو الاكثر فاشارة العبارة بها ظلال المتبادر من السطوع من بين جميع الحجج ان يكون سطوعه بالنسبة
الى كلها كما يقال هذا الشجر مرتفع من بين الاشجار اى بالنسبة الى كلها نعم انما لا تدل عليه بطريق القسمة لكن
المقام حطابى بكفى فيه الظن قال المحشي للدق في توجيه قوله ليفيد ان نبينا اعظم من ايات سائر الانبياء على
نحو ما فرادى الحجج التي سمعت هي بالقياس اليها سمعت كل واحد واحد من الانبياء بان يكون جميع حجج هذا النبي فرادى
حجج بني احرور والآخر هكذا فكان قال بساطع جميع حجج الله التي اكرم بها الانبياء وعلى الاضافة للاستغراق
والله تعالى عظمية اية سيدنا على ايات سائر الانبياء على ما لا يخفى وليس المراد كل واحد واحد من حجج الله مطلقا
وككل واحد من حجج الانبياء كذلك الذي يصير المعنى المؤيد بساطع جميع حجج الله وان كان بعضها حجج نفسه
وسر لا يفيد سطوع جميع حجج بل سطوع بعضها والتقدم هو الاول على ما نقل عن الحاشية على قوله فليساطع حجج
من قبل اخلاق ثياب من قوله فالمعنى الحجج الساطعة فيدل على سطوع جميع حجج اقول ولا يخفى انه لا حاجة الى كلف
اعتبار حجج بني حجة واحدة وجعلها فرادى من الحجج التي سمعت بالقياس الى كل واحد واحد من حجج الله
تعالى التي جاءت بها الانبياء واما عدم افادته سطوع جميع حجج نبينا فلا يضر من المقصود التقدم والبراهين
شروعية على سائر الانبياء وهو اصل كل حجة ساطعة على جميع الحجج وان كان بعض تلك الحجج حجة نفسه فلا
حجج سائر الانبياء ويدل على ذلك ان ليفيد ان نبينا اذ فرادى لفظ الآية وما نقل من الحاشية على قوله

حجة انما هو على تقدير ان يكون الضمير المحمدي فانه من قوله محمداً من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف ولا يفيد التميز
 واظهار شرفه على سائر الانبياء على اننا قلنا قوله اما على توهم اما ان الفرق بين توهم اما وتقديرها
 ان معنى التوهم حكم العقل بواسطة الوهم انها مذكورة في النظم بواسطة اعتبارها بما في امثال هذا المقام فيكون حكماً
 كما دبا ومعنى التقدير انها مستدرة فيه ويجعل في الاحكام المذكورة فهو حكم مطابق للواقع وبالمجمل كلامه الوجه في ذكرها
 السيد قدس سره وتبعه من جاء بعده لكن الشيخ الرضوي صرح بان تقدير مشروطة بكونها لعل الذكاء امر او فها وما
 قبلها منصوباً به كقوله تعالى وربك فكبر والى ان يقال بيان الفاء لاجراء الظرف خبري الشرط كما ذكره الشيخ ^ص الترمذ
 في قوله نعم واذا لم يثبت وانما ضيق قولهم هذا بقوله بطريق تفويض الواو متعلق بالتقدير اذ لا يجوز الجمع بينهما وبين
 اما انهما في اول كل لكمة اما من ان قصد ابداً فصل الخطاب كما هو المشهور وكلاهما يقتضيان الانتقال عما قبله واما على
 التوهم فالواو اما لعطف الجملة على الجملة بناء على احدى الجملة لانه تعالى مع العلم والمختص او على ارجح الجملة والصلوة
 بخبرها لما راها خبراً بالجملة يستلزم الجمود والصلوة يدل على التعظيم واما لعطف الفصيحة والجامع ^{على الفصيحة} الساتر ^{على} عهيد
 للتأليف وهذا بيان لسببية والظرف معقول قول المفهوم من النبي قوله كما وقع عبارة المفتاح حيث قال اما
 بعد فلا من خلاصة الاصلين اذ ذكر بعض المحققين انه اذ قصد بما مضى بالاجمال بعد التفصيل يكون بمنزلة
 ان يقول وبالمجمل فيجوز الجمع بينهما وبين الواو وفادتها تأكيداً لضمور الكلام وما وقع في المفتاح من هذا القبيل ^{الاول}
 قوله خلاصته واما اذا كان من التوقُّد ابداً فصل الخطاب كما في ما مضى فيه فلا يجوز **قوله** القواعد بجمع قاعده
 وهو الراسخاس يعني القاعدة ههنا بالمعنى اللغوي الاصطلاحى عنى القضية الكلية المنطبقة على احكام الخبر
 قوله لا العقل ما حاصله العقل سواء كان العقل كافيّاً في اثباتها ولا يتوقف اثباتها على الشرع كسئلته
 وجود الواجب علمه وقدرته وكلامه واداته او لا يكون كافياً كسئلته الشرع احوال الجنة فان ثبوت امثال هذه
 انما هو بالشرع يجب ان ياخذ بجميع تلك العقائد من الكتاب والسنة ليعتمد عليها او لا كما يتكامل العلم
 الالهية العقلية الصرفة التي لا تشمل الا عدداً اذ كثير ما يحكم العقل عقيدة ضيائية الوهم التي يجب تفردها ^{تقدير} بالدين
 عنها واذا كانت مرجحة الى اعتداد موقوفة على الكتاب والسنة اساساً لها والحال ان ثبوت الكتاب والسنة ^{ثبوت}
 يتوقف على المسائل الكلامية من كون الواجب موجوداً قادراً عالماً حريصاً ومسهلاً للمرسل ومصدقاً لها اذ الوهم
 كل منها لم يثبت الكتاب والسنة كما لا يخفى فيكون الكلام اساساً للكتاب والسنة اللذين هما اساساً للعقائد
 الاسلامية فنقل عنه فارقت اولاً العقل من الكلام وكون الكلام اساساً لها ثانياً ما يقتضيه كون النبي اساساً

ولا يتوقف الكتاب الا على المسائل الاعتقادية وثانياً ان كلام اساس العقائد لا يساس بالاساس السابق
 اساس علم الكلام لان العقائد من الكلام فاساسها اساسها فالكلام اساس اساس العقائد فالعقائد الاعتقادية
 تثبت الكتاب والسنة مثل الاول قلت ولا المحضر المذكور وان سلم بالعقائد بحسب اعتقادها يتوقف على
 الكتاب المتوقف على العقائد بحسب ثبوتها وثانياً ان المتبادر من اساس الشيء وهو الاساس بالذات وان سلم
 فاساس الشيء ما يتوقف عليه لا بعض مسائله وان سلم فاساس الكتاب هذه العقائد الكتابي فاساس
 العقائد من حيث الاحتداد فلا يكون اساسها من حيث هو اساس فليتناهل انتهى في ذكره ولا يطال التوجيه المذكور
 لكونه اساس الاساس بانه يستلزم اساسية الشيء لا جميع العقائد على ما ذكرتم يتوقف على الكتاب وهو لا يتوقف
 الا على المسائل الاعتقادية فلا بد ان يزاد بالمسائل التي جعلتها اساساً لتلك المسائل الاعتقادية فيلزم ان
 يكون بعض العقائد اساساً جامعياً او متجلبهاً لتلك البعض فيلزم اساسية الشيء ولا يخفى اقله العقائد من الكلام مما
 لا يحتاج اليه اللهم الا ان يقال المقصود من الاشارة اليه كما يلزم اساسية العقائد لنفسها كذلك يلزم اساسية
 الكلام لنفسه وذلك لان قائل من الكلام فاساسها اساساً فالكلام اساس الكلام اساس له ويكبر الكلام اساس
 نفسه ما ذكرنا ما مع كونه الغرضية الثانية للفرق وحاصلها ان الكلام اساس العقائد كانه اساس الكتاب الذي هو اساس
 العقائد لاساس الاساس والكتاب اساس الكلام لان العقائد من الكلام فاساسها اساسها فالكلام اساس اساس
 فالغرضية الثانية في اسمها ان الكتاب السنة الاول فلا تعبد الفرق في المذهب واجاب اوله عن اعتراض الاول بان
 المحضر المستفاد من قوله لا يتوقف الكتاب الا على المسائل الاعتقادية مما اذا ما يتوقف عليها يتوقف على مبادئ تلك
 المسائل وعلى مباحث النظر ايضاً فالمراد بالمسائل الكلاصية مبادئ تلك المسائل ومباحث النظر فلا يلزم اساسية
 الشيء لنفسه لكن لما كان في منه المحضر المذكور مع مكارنة او ثبوت الكتاب السنة انما يتوقف بالذات على ثبوت جميع
 ما راد به من قدرته وكلامه على اسبغ ما على ما راد به انما هو بالواو مستند فبمعنى الكلام اساس الاساس اعتبار
 مبادئها دون نفسها بالحكم وكما جعلها باعتبار مباحث النظر فيلزم ان يكون المطلق واصول الفقه اعتبار
 اساس العقائد لما ان مباحث النظر جزء منه على ان في توقف الكتاب على مباحث النظر نظر قال السمعاني
 اي لو سلم المحضر المذكور فنقول الفرق بالاعتبار متحقق لان العقائد من حيث لا اعتداد يتوقف على الكتاب والكتاب
 يتوقف عليها من حيث ذاتها فالضرورة توقف العقائد من حيث الاعتداد على نفسها من حيث الذات لا يستحال
 فالمتحقق الفاصل في وجوبه مع المحضر ان الكتاب لا يتوقف الا على المسائل الاعتقادية كما لا يخفى

ثبت الغياب بأجزائه بسبب بلاغته الظاهرة كاهل البلاغة انتهى قول في توجيه لا م بعد الطر من بعض الوجه
لأنهم اختلفوا في الكتاب على المسائل الكلامية اجلاء فذلك انما هو لبيان ان الكتاب على الراجح انما هو نسيب البلاغة
افايدل على انه خارج عن شرط الدبر واما كونه من الله فموقوف على ثبوت ثبوت موجود قادر مريد ثم لا ينبغي تفصيل
هذا لاجل اننا نعارضه الا على ما في بعض المقدمات الا في معنى قوله الكلام اساس العقائد لئلا يفسد من المتبادر من
الاساس ما يكون اساسا بالذات والمقوم ليس اساسا من المحتاج بالذات بل بالواسطة ومعنى المقدمة الثانية
اعنى قوله والكتاب اساس الكلام بسند ان اساس الفروض موقوف عليه كله وبعض مسائله والا لزم ان يكون المنطق اساس
الكلام بل علوم العربية لا بد من توقف بعض مسائله عليه ابل الكلام اساسا من نفسه لتوقف بعض مسائله على بعض
استزمنة وليس من علمنا المقدمتين فاساس الكتاب هو نفس العقائد والكتاب ايضا هو اساس العقائد ^{حجته} حجية
فلا يكون نسيب اساسا للعقائد من حيث هو اساسا فيه ان معنى اساسية هو التوقف على اي جهة كانت فاعتبار
قبل الحقيقة ليس به واجب في كونه اساسا من اساس واحد اراد بقوله فليتنا هذا قوله فغير هذه القضية وق في الله
تقديم على ما سبق بعضا اذا كان المراد بالقواعد الكتاب السنة فتعذر في هذا الكلام ليس في قوله مبني
علم الشرع والاحكام لان القرينة الاولى شاملة للكتاب والسنة لكنهما ايضا مبني احكام الشرعية
العملية بل كونهما مبني لما اولا وبالذات لاستنباطها منهما وكونه اساسا لها باعتبار توقفها عليه مجازا والثانية
فانها غير شاملة للكتاب السنة اذ لا يصدق عليها اساسا من العقائد الا سلامية قال الفاضل الملقن وفيه ان
قوله هو علم التوحيد بالعلم بالذات على الحصر يدل على ان العلم به لا يقتصر على التوحيد والصفات غير متناهية والكتاب
والسنة والاشياء وان كان على سبيل الادعاء فلا يناسب ملاحظة الشرع في الوجه المذكور في القرينة الثانية انتهى
ولا يخفى ان هذا لا يحسن بعد تسليم دلالته الضمنية على الوجه المذكور انما هو لو قدم الاخبار على العطف فيكون
القصر بالنسبة الى كل من القرينتين اما لو كان العطف مقبلا على الاخبار فربما يكون القصر بالنسبة الى مجموع القرينتين
ولا شك انه قصر حقيقي وليس غير الكلام متصفا بمجموع ما في القرينتين قوله ويمكن ان يقال ان معنى العلم بالذات
الاحاطة بالنقصانية وهي اذلة العقلية والنقلية المذكورة في بيان تلك العقائد على التفضيل والكلام استدل
تلك الاذلة بناء على الاستدلال بها لبيان ان الكتاب هو ايضا لها تعريف بالكلام لا من ناحية النظر من
على ما اخبرنا من المناظر لا فيكون اساسا للعقائد قال بعض الفضلاء وفيه انه انما يفيد مدح كلام المتأخرين بحجته
من ناحية النظر من امين كلامه القدامى ان المختص فيه وان لم يلزم ان يكون المنطق اساسا لعقائد الاسلام واما البير

في مباحث النظر انما هو عوارض المبادئ لا انفسها واول العلم ما يبين فيها انفسها والاولى ان يكون المنطق
 اعلى من العلم ولم يقل احد بصريحه قدس سره في المحاشي العقلية فتأمل انتهى قوله بقاء على ان مباحث النظر
 اه الاولى يقال بناء على انشاء الادلة واقامة الدلائل عليها انما هي في الكلام كبريد عليه فاستبق الذ
 يحظر البال في تحجج عبارة الله واجوان يكون هو الاظهر للبراه من القواعد المقصدا الكلية التي يتوقف عليها
 العقائد من مباحث الامور العامة والجواهر والاعراض والكلام اساس لتلك القواعد لانهما تبين فيه بالدلائل
 والفضلاء في توجيه عبارة الشريعة كثيرة تركها مع ما يرد عليها مخافة الرطب في قوله اي علم يعرف فيه ذلك
 اي للسائل المتعلقة بتوحيد الواجب صفاته قال بعض الافاضل هو كلام اهل السنة والجماعة لا المبتدعة لان
 نفوا الصفات فكلامهم على التوحيد الصحيح وفيه الغشوة لم ينفى الصفات بمعنى علم اليقين بل
 كلامهم علم يعرف فيه التوحيد والصفات بل يفهم بمعنى عدم انبثاقها اذ لا على الذات فيصير ذلك على كلامهم
 علم متعلق بالتوحيد والصفات لا يوجب فيه عن احوال الصفات بانها ليست كذلك على ذات الواجب في قوله
 فنسبة الوسم اه حيث قال الموسوم بالكلام قبل هذا ناظر الى التوجيهين معا يعني ان الشان اما ورم الموسوم بان
 بعد قوله علم التوحيد بناء على لفظ الكلام كان مشهور اسماء الكلام وعلى انه ناظر الى التوجيه الاخير وقد علم
 تشامنه وهو انه اذا كان علم التوحيد والصفات لقباله فلا معنى لنسبة الوسم الى الكلام بل الواجب ان يقول
 للموسوم بعلم التوحيد والصفات والكلام فلتخصيص الوسم يدل على انه لم يريد معنى اللقبى ودفعه للحشي
 الوسم اه يعني انما نسب الوسم الى الكلام مع كون كل منهما عماله له لاشتراكه به فيكون قوله للموسوم بالكلام صفة
 مرضوخة له بمنزلة عطف البيان كما يقال جاء الى ابو حفص للموسوم بمره قوله من فائدة اشارة الى ان فائدة كثير
 في شرحه للوقت اه قوله فان الشريعة اه اي الحكم التي شرعها الله تعالى لعبادة من الاعتقادات والعمليات من حيث انها
 نظام يقال لها دين يقال وانه اي ذلة اطاعه ومن حيث انها انكبة صلبة يقال املت الكتاب في امليته اي كتبت
 فيه ايضا فتا لبحر الى الملة والدين اشارة بان مقتضى اهل العلم والعلم كان الكتابة شعرا العلماء والعل شأن الكفاية
 وفي تأخير الدين عن الملة اشارة الى مشرف العلم على العمل في قوله والامال بمعنى الاملاء اه نقل عنه هذا المعنى
 سوال مفرد وهو ان يقال كيف يقال الشريعة من حيث انها تامل ملة والجمال الى الملة من المصنعة والاملاء
 من الناقص في قوله سميت اه يعني ان اطلاق السلام مركب ايضا في سميت الجنة به اما لان اهلها سالمون
 عن الزفات او لانهم محافظون بالسلام وعلى تقدير التقديرين يكون لفظ السلام مصدرا او كان السلام

اسماء الله تعاد اضيف الجنة اليه لتتبعها اليها كما يقال بيت الله للسجود المحرام فيكون لفظ السلام صفة مشبهة
 قوله ومعنى هذا الاسم هو الذي منه السلامة اي في اللبس والصلامة اي في المعاد او معناه ذوالالسلامة جمع
 النفاق لقوله فوجه التخصيص يعني اذا كان السلام من اسماء الله تعالى فوجه تخصيص صفة اللال اليه دون اسم
 ظلال المعنى الاسم هو المعطى للسلامة والجنة دار السلامة ففي كل منهما معنى السلام قوله كناية عن الاعراض
 هو المعنى عن الشيء يطوى كشيء عنه فان كرا الضم الذي هو طي الكثرة واما المازوم وهو الاعراض فيجب ان
 يكون استعارة تخيلية مرشحة بان شبه في نفسه فقال بالله كثر فثبت الكثرة تحميلا وشبهه بالطي والبال
 واحد قوله ولما تعدد للتبوع اذ نقل عنه هذا جواب سئل عن مقدار وهو ان الاعراض للتعاب يكون احد قلم تعدد
 الاعراض بهذا فاجاب بقوله ولما تعدد اذ وحاصله ان التبوع ايضا متعدد معنى فكانه ذكر كلامه المتبوعين
 على حدة وعقبه تابعة قوله بان الجملة الثانية اي الجملة الثانية وهي قوله نعم الوكيل جملة انشائية في
 افعال المذموم وضم لانشاء الجملة الاولى اعني قوله وهو حسن جملة اخبارية فلا يجوز عطف احداهما على الاخر
 بالاول كما لا ينقطع وكذا لا يجوز عطفه على صلي ما على تقدير عدم التأويل فلانه يلزم عطف الجملة
 على المفرد وهو غير جائز لما مر واما على تقدير تأويله فيجسب في قوله وان حصل المناسبة بينهما بان كلا منهما جملة
 فعلية كذكر الداء في خبرية والثانية انشائية على هذا التقدير ايضا قوله ورد عليه اي يعني ان الجملة الاولى وان كانت
 خبرية صلواتا لكنها واقعة في محل الدعاء والمقصود منه انشاء الكفاية لا الاخبار بان الله تعالى كاف في نفسه لا
 وهو لا قال بعض الا فاضل بنقل الكلام الى عطفه على قوله والله الهادي واجعل في ذلك انشاء المذموم فينقل
 الكلام الى عطفه على قوله فحاولت وجعله انشاء نسجه بعيدا عن القول بجملة والله الهادي ليس معطوفا على جملة
 فحاولت حتى يلزم البعد بل هو جملة دعائية والواو فيها اعتراضية كما قوله ان الثمانين بلغتها فكانه قال اللهم اني
 الى سبيل الرشاد واعطني العزيمة والسادد وعد الجملة الاسمية للدلالة على الدوام المتبادر كما في الحمد لله قوله
 وايضا يجوز عطف القصة على القصة كما معنى عطف القصة على القصة على ابيدة السيد الشريف فلا عيب في ان
 يعطف على منسوبة لغيره على منسوبة لغيره من غير ان يكونا من جنس واحد كما كانتا شديدا في العطف
 من غير نظر الى كون الجملة خبرية او انشائية فعلى هذا يشترط في عطف القصة على القصة ان يكون كل من العطف
 والمعطوف على جملة متعددة وهذا ليس كذلك بل العطف على العطف على العطف على العطف على العطف على العطف
 ضمنوا احدى الجملة على حاصله من غير ان يكونا من جنس واحد كما كانتا شديدا في العطف

شرح التخصيص في بحث الفصل والوصل ووصف بالذات والمحمول ويدل بمقال الوردة صاحب الكشاف وهو زيد
يعاتب بالفتنة الزهراء في خبر عرواها العفو والطلاق وان ردة السيد السند هذا لكن بقي هذا البحث وهو ان
انما ردة العطف في عبارة التخصيص كما يمكن جعله في خمسة اشياء ولا يقول صاحب بطف القصة على القصة لشي من
للتين على ما نص عليه الت في بحث الفصل والوصل فلا يتم جواب المحشى من قبله نعم لو كان قصد الت شرح هذا العطف
مطلقة الت لانه ليس كذلك كيف قد اعترف به في شرح الكشاف وقوله في القرائن وما وسم بهم وبش للمهادرة
ورد بعض الفضلاء ان اى ردة سبب التحقير في هذا العطف في حاشيته على شرح التخصيص بأنه يجوز عطف
هو هو حسبي بان يقدر المتدا في العطف واما مقدما اليها المتعطف في علياى هو نعم الوكيل فيكون المخصوص
على انهم الوكيل يجوز انهم الرجل على اصرح به صاحب الفتاوى وغيره من ان المخصوص مقدم عليه واما ما جرح
هم الوكيل هو يكون المخصوص الموحى مبتدا على ما ذهب من يجعله مبتدا واما ما يترجم من السيد السند لهذا الاحتمال
انه لا يتم على ما ذهب من يجعل المخصوص مبتدا معذرة بخلاف الاحتمال الاول اذا خلا في انه اذا كان مقدما
فهو يتعين للمبتدا ولا يخفى عليك انه بعد تقدير المبتدا لم يقل نعم الوكيل يقول في حقه ذلك يكون الجملة العينا
انسانية اذ الجملة الاسمية التي خبرها انشاء انشائية كما ان الجملة التي خبرها نفل فعلية بحسب المعنى كيف لا ولا فرق بين نعم
الرجل زيد وزيد نعم الرجل فان دلل كل منهما اسما غير محتمل للصدق والكذب ولعل التأويل لا يكون للمعطوف
جملة نعم الوكيل بل جملة متعلقة بخبرها نعم الوكيل اعراضا عن انشاء نعم الوكيل على انه بعد التأويل يكون
انشاء للملح العام الذي صرح افعال الملح كانشاء بل يصير كخبر الملح الخاص هو انه مقول في حقه نعم الوكيل
قوله والبصالحواذ يعني نعم قال بعض الفضلاء في رد الت بانه يجوز عطف نعم الوكيل على حسبي باعتبار تفضله عن
يحبى كانه وان كان اخبارا للكل له محل من الاعراب لوقوع خبر المحو ويجوز عطف الانشاء على الاخبار الذي له
محل من الاعراب فان قلت للوجوب المنع العطف كمال الانقطاع وهو باق في صورة تكون للاخبار محل من الاعراب
فالوجه في جواز قلت الوجه الرجل التي لها محل من الاعراب وافقه موقع المفردات لان تسميتها ليست مقصودا
بالذات فلا تنفك الى اختلافها بالانسانية والاختيارية بل الجمل في حكم المفردات التي وقعت مقامها
فيجوز عطف تلك الجمل بعضها على بعض كالمفردات من هاتين جوار عطف الجمل التي لها محل من الاعراب
على المفرد وبالعكس فيجوز عطف جملة نعم الوكيل على حسبي بلا تأويل يحسب كانه جملة لها محل من الاعراب
صرح به السيد السند في حاشية المطول هذا وقد ذكر الشيخ الرضوي انهم الرجل يعني المفرد وقد ذكره

اى من جديد فلا اشكال في عطفته على حسبي قوله ويدل عليه قطعا اي يدل على العطف الا نشاء على
 الاحبار الذي له جعل من الاعراب جاز في قوله تعالى قالوا احسبنا الله ونعم الوكيل فان نعم الوكيل معطوف
 على حسبنا الله وهو اخباره جعل من الاعراب لانه معطوف على قوله لا اله الا الله من المحكية كما في قوله نعم لما
 لما يتوهم انهم لا يجوز ان يكون مجموع مجملتين مع قول قالوا لا اله الا الله والواو بينهما ان يكون المقول على سبيل المحكية
 حسبنا الله ونعم فلا يكون مر عطف الـ نشاء على الاخبار في قوله جعل من الاعراب وجه الدفع ان الواو المحكية
 اى من كلام الحاك في الواو احسبنا الله وقا الوان نعم الوكيل ولا يجوز ان يكون من كلام المحكي لانه لا يصح العطف من افعال
 عطف الا نشاء على الاخبار في قوله جعل من الاعراب لا يتاويل بعيدا ^{وهو قوله} قلنا نعم الوكيل ومثل هذا التقدير
 لا يلتفت اليه لعدم ايقاع النقص اليه ولا دلالة للقرينة عليه من انه كانهما سببه بين معنويين مجملتين
 على وجه يحسن العطف بالواو قوله وليس هذا مختصا بما بعد القول حتى يتوهم ان الجواز المذكور فيما اذا كان بعد القول
 لان معطوف العطف هو انه اذا كان للجملة محل من الاعراب فيكون بمنزلة المعطوف اليه وقعت في موقفة ^{مستند} مشقة
 في جميع المواد وليست تصابا بما بعد القول على ما استدل به محسن قولنا ان زيد ابوه اعلم وما اجهله فان جملة وما اجهله
 لا نشاء التخيير عطف على الواو عالم وهو خبرية قوله ويدل على ما قاله بعض الفضلاء من ان الواو الدالة على جواز العطف
 المذكور قطعا انه يجوز ان يكون الواو من القول المحكي ويكون محل الواو معطوفا على قوله بتقدير الابتداء ^{للعطف} اما
 الدنيا لم يعطوف عليها وحسبنا خبرهم الله مبتدأ لان المحسب ^{محب} محسب اضافة الى صفته المحكي لفظية والا فاما مبتدأ او محسب
 اذا كان معرفتيه بتقدير مبتدأ على الخبر في كلامه بلغة القرينة ذكره في المعطوف عليه محسب خرافة في الاستعمال و
 انتقال الدهن اليه واما مقدما رعاية لغير المحسب من مسبب ما ذكرنا انهم ما قاله الفاضل المحسب من ان تقدير
 المبتدأ مقدما انما ويل بعد اذ المشهور تقدير المحسب بالمدح ومؤخر وعلى هذا يكون من قبل عطف الا نشاء على الاخبار
 واما تقديره في قوله وهو حسبي ونعم الوكيل فليس بعيدا لان المبتدأ المذكور في المعطوف عليه مقدما على الخبر محسب
 حسبنا الله اذ الوان كقرينة اسم اليه متدء مقدما على الخبر لان التاويل المذكور انما يكون بعيدا اذ لم يكن في المحسب داعيا الى
 تقديره مقدما كما ان تقديره في المعطوف عليه قرينة على تقديره في المعطوف ومقدما في محسبي ونعم الوكيل وعلى تقدير
 التأخير لا يكون مر عطف الا نشاء على الاختصار على حال المذهبين وهو ان يكون المحسب من المقتدر مستندا وهذا
 القدر كاف في معنى قضية دلالة قوله او بعبارة اخرى يجوز ان لا يكون الواو من المحكية ويكون نعم الوكيل معطوفا
 على حسبنا الذي هو خبر مقدم على المبتدأ فيكون مر عطف الخبر الذي هو المحسب من الاعراب لا يصح ان يكون خبرا عن الخبر

والسيد السند في سره يجوز عطف الجملة على الفتح اذا كان لها محل من الاعراب على ما صرح به في حاشية على
المتن في لام عطف الانشاء على الخبر هذا ثم بعد تسليم كونه الواو من الحكاية لا يدل على الجواز للمد كونه قطعاً
ان يكون قالوا مقداً في العطف بقرينة ذكره في العطف وعليه فيكون مرعطف الجملة الفعلية الخبرية على الجملة
الفعلية الخبرية فغرضه التعليل بالمبتداء بطلان الاستدلال واما العطف على الخبر المقدم فانه يبطل الطريق للمد
انتهى لانه على الاول لا يكون مرعطف الانشاء على الاخبار فيماله محل من الاعراب وعلى الثاني لا يكون
الواو من الحكاية واعلم ان ما ورد في الحاشية انما يرد لو كان معنى قوله قطعاً يقينا اما لو كان معناه دلالة
على الاعتراض لوالر اما فلا لانه لا يمكن للعرض ان يعترف بهذه التوجيهات اذ لو اعترف به لم يكن الاعتراض
بوقع الخبر ايها في حين نعم الوكيل قوله معاً ثلثة لا يعني في لفظ المقص الحكم على فضل النسبة الجزئية المحببة
او سلبية وهذا المعنى غير في لفظ المقص على الصواب تلك النسبة بمعنى النسبة واقعة او ليست بواقعة يعني
بطريق الادعاء والقبول وهذا مصطلح المنطقيين اعلم انه قد حقق النسبة الواقعة بغير دليل في الوجود في بعض
اولاد الوقوع كذلك وليس هناك نسبة اخرى هي مورد الالزام والسلب وان نقل بتصور هذه النسبة في نفسها
من غير اعتبار حصولها او لا حصولها في نفس الامر بل باعتبار اننا نعلق بين الطرفين ثبوت وثبات وثبات في
نسبة حكمية ومورد الالزام والسلب ونسبة ثبوتية ايضا نسبة العام الى الخاص اعني الثبوتية لا بالمقصود ولا قد
تسمى سلبية ايضا اذا اعتبر انتفاء الثبوت وقد يتصور باعتبار حصولها او لا حصولها في نفس الامر في مورد
الشك وان اذعن مجبولها او لا حصولها فهو التصديق المسمى بالمعنى الثاني عند المنطقيين في النسبة الثبوتية يتعلق
بما علمه ثلثة اثنان صورهما احد هما المحقق النقيض والثاني التحيل والثالث تصديق فقد ظهر للمعنى الاول
نسبة امر الى آخر ليس امر معانرا للوقوع والادوقع كما فهم المحقق للصدق حيث جعل الوقوع معنى آخر للحكم وان معنى
نسبة امر الى آخر تعلق امر الى آخر وقوعا كان ولا وقوعا ان كل الالزام والسلب يعني الوقوع والادوقع او تعلق امر
ترسوا كان مورد الالزام او مورد السلب كلا بمعنى ادراك النسبة واقعة او ليست بواقعة صرح به
بطلان الشك في شرح الشرح المختصر وان معنى قوله ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها ادراك ان النسبة
ثبوتية واقعة في نفس الامر او ليست بواقعة فيها انه ذكر السيد الشريف في المحجور ان يفسر الحكم بالثبوت
تطوان يفسر بالتصديق والتكذيب وهذا بناء على ان النسبة ليست بواقعة اذ غان بان النسبة
سلبية واقعة فعلى هذا يجوز الالزام بالحكم بادراك الوقوع فقط وان يعرف بادراك الوقوع

والاد وقوع معا فما ذكره المحقق من كون الحكم بمعنى ادراك وقوع النسبة او وقوعه ما يشعر بالمراد بالنسبة
 النسبة التقديرية التي يرد عليها الاحجاب والسلب بالنسبة العامة للجزئية لان الحكم على تقدير كونها تامة ليس هو
 ادراك وقوعه فقط ايجابا او سلبا بل ادراك نفسه على وجهه اذ كان كذلك ليس ينبغي ان لا يخفى على ذلك فافهم
 ان ليس لنا نسبة سوى النسبة الوقوع والاد وقوع وهما النسبة العامة للجزئية واما النسبة التقديرية المعبرة لثبوتها
 ثبت له والاشتمال ازويا وجزءا فمقتضية وتصور التصديق على ثلثة وقد يطول على خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين
 بالاقضاء والتخيير ومن مصطلح الأصوليين من الاستعارة والخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو الغير باضافة الاسم
 بخبر خطاب من سواه والمراد به هنا اما الكلام النفسي لان اللفظ ليس حكم بل هو دل على حرج به السيد السند قد سكر
 في حواشي العبدى سواء فالخطاب يجب ما يقع به الخطابى من شأنه ان لا يفسد كونه خطابا في الازال كما ذهب اليه
 الشيخ الاشعري من قديم الحكم والخطاب بناء على الزامية تعلقات الكلام وتنوعه في الازال هو فيها وغيره اوفسرها الخ
 انك تصدقهم من قولهم من هو متبعي لقولهم فيكون خطابا في الازال كما ذهب اليه ابن اللفظ ان الحكم والخطاب
 حادثا بناء على حدوث تعلقات الكلام وعدم تنوعه في الازال وهذا معنى ما قاله ان الحكم والخطاب حادثا ثانيا بل
 جميع اقسام الكلام متبعي قديمه او ما هو طبعه اى ما ثبت بالخطاب هو الازال المرتبة عليه كوجود الصلوة وح
 يكون المراد بالحكم ما حكم به ومعنى تعلقه بافعال المكلفين تعلقه بفعل من افعالهم لا بجميع افعالهم على ما يوهم اضافة
 الجهم من الاستغراق واللام يوجد حكم اصلا اذ لا خطاب يتعلق بجميع الافعال فيمثل خواص البنى عم ايضا لا يقال اذا كان
 المراد بالخطاب الكلام النفسي لاشك انه صفة واحدة فيحقق خطابا بل هو متعلق بجميع الافعال كما نقول الكلام
 وان كان صفة واحدة لكنه ليس خطابا بالابا اعتبارا لتعلقه وهو متعدد بحسب التعلقات فلا يكون خطابا بل هو متعلقا
 بالجميع وخبر بقوله المتعلق بافعال المكلفين لخطابات المتعلقة باحوال الله وصفاته وتنزيهاته كقوله نعم ولم يكن
 كقوله احد ومعنى الامتناع من الطلب وهو ما طلب بالفعل من المنع عن الترك وهو الاحجاب او طلب الترك مع المنع عن الفعل
 وهو التحريم او طلب الفعل بدونه وهو الندب او طلب الترك بدونه وهو الكراهة ومعنى التخيير عدم طلب
 الفعل والترك وهو الازاحة وهذا التقيد كما خراج خطاب الله للتعليق بافعال المكلفين لكن كما بالاقضاء والتخيير
 كما نقصصه المبينة لافعالهم والرجوع للتعليق بافعالهم كقوله نعم والله خلقكم وما تعملون فان قيل اذا كان الخطاب
 في الازال متعلقا بافعال المكلفين بالاقضاء والتخيير كما قال الشيخ الاشعري يلزم طلب الفعل والترك من المحدث وهو
 سفة قلته السفة فما هو طلب الفعل من المحدث فما هو طلبه واما طلبه منه على تقدير وجوده فلا كما اذا قلنا الرجل

ابنا فامره بطبق العمل حين الوجود وسيجي ويأتى على هذا الجواب قوله كالجواب والى باحتضنهما
 التعليل والتحريم والكرامة ان كان المراج بالمخاطبات طائفة للثالث فكل من المراج واقع به التعليل بطبق الحكم كذا
 مثله الوجود الذي هو اثر الوجود المرتب عليه لفاء يقال وجهه وجوب التعليل من معنى اما على المسامحة و
 على ذكره بفرض المتقين من ان الوجود والوجوب واحد بالذات فمختلف بالاعتبار فان الخطاب اذا ان
 للحاكم يكون الخطاب اذا انسب الى ما فيه الحكم وهو العقل يكون وجوباً والرتب بالفاء ايضا باعتبارها
 على ما ذكره الله في التلوين قوله وهذا الحيزاء يعني ليس المراد بقوله الاحكام الشرعية مصطلح
 لا يصولير كان المتبادر من اللفظ عند الاطلاق انفال الجواب للثالثة للاعتقاد فلو كان المراد ههنا مصطلح
 لا يصولير لم يكن علم الكلام علماً بالاحكام الشرعية لعدم تعلقه بما يتعلق بالافعال بل بالاعتقاد ولو تعلقه
 وعمما الفعل بناء على الاعتقاد فعمل القلب يلزم الصها رسائل علم الكلام في العلم بالوجود وحيث يتبع
 به الاعتقاد اذ يصير معنى قوله والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرايع والاحكام وبالثانية علم التوحيد العلم
 بالمخاطبات المتعلقة بالافعال بالاعتقاد والحقير مرجح انه متعلق بكيفية العمل لا بتحقق باسم علم الشرايع
 والعلم المتعلق بتلك المخاطبات مرجح تعلقه بالاعتقاد يسمى بتحقق باسم علم التوحيد والصفات فان في التسمية
 بالتخصص ولا شك ان معنى تعلق العلم بتلك الاحكام في القرنية الاولى كوتلك الاحكام معلومات له كما هو لفظ
 مسبق العلم كونهما بعضا معلوما كونهما بعضا معلوما لما اذ لا تستفاد من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند ذكر
 الاحكام الا اليها فان يصير منها ذلك تلك الاحكام لما لم يكن مستفاداً من جهة الشرع ولم يسبق الفهم عند ذكر
 الاحكام الى غير هذا خصوص ذلك الاسم بالعلم المتعلق بمعلومات يكون تلك الاحكام بعضها منها ولا يخفى ركائده واذا
 كان المتعلق في القرنية الاولى مرتبطاً بعلو العلم بالمعلوم فكذلك في القرنية الثانية فان ادغم ما قيل انه يجوز ان يكون
 معنى التعلق في الثانية كونهما بعضا من معلوماته فيصير المعنى والعلم المتعلق بمعلومات تلك الخطاب بعض منها
 يسمى علم التوحيد فلا يلزم حصر مسائل الكلام في تلك الخطاب على ان بيان الوجوب ونحوه في الكلام في غاية
 التدبر وهو في مثل قولهم للفظ في معرفة الله واجوب معرفة الله واجبة والتبعية بما يتعلل به في غاية الاحتقان
 قوله واستدل القيد الشرعية اكان اخذ الخطاب للمضاد الى الله في تعريفه فيشعر بكونه شرعياً اللهم الا ان يكلف
 في عدم الاستدلال فيض على تجريد الاول الى لفظ الاحكام عن الضائقة الى الله ويقال الخطاب باب الشرعية
 ان يقال في الثاني اي لفظ الشرعية تأكيداً لانه تصريح بما علم منها ويجعل التعريف تقريباً للحكم المخصوص في

على ما نقل عن صاحب هذا التعريف لا للمعنى المطلق قوله فالمراد بالمعنى إذا كانت ارادة للمعنى الثالث قصفا
 فالمراد اما المعنى الاول اعني النسبة التامة التجزئية وتوجيهه ظاهريه على العلم في قوله المتعلق بالاو لى يسمى علم الشرائع
 والاحكام وبالثانية علم التوحيد الصفات على كل واحد من المعاني الثلاثة للعلم اعني التصديقات بالمسائل
 ونفس المسائل والمملكة الاصلية عنها بلا تكلف فعلى الاول وهو الاظهر يكون مراد بقيل تعلق العلم بالمعلوم
 وعلى الثاني يكون مراد بقيل تعلق الكل بالجزء اذ النسبة جزء المسئلة وعلى الثالث من قبيل تعلق المسبب بالسبب
 بخلاف المعنى الثاني فانه لا ينافي فيه التوجيهات لثلاثة بلا تكلف كما استطاع عليه نقل عنه ويؤيده قوله فاما
 سبعة وسهوا ما يقيد معرفة الاحكام فالمراد بالاحكام هذا هو الاول قطعا اذ لا معنى كفاية معرفة التصديق
 قوله او الثالث انه يعين المراد بالمعنى الثاني وهو اذ تلك النسبة فمراد بدار سجبل العلمان في قوله والعلم
 بالاو لى يسمى علم الشرائع والعلم المتعلق بالثانية اعبارة عن المسائل فالمعنى المسائل المتعلقة بالادراك
 المتعلقة بكيفية العمل يسمى علم الشرائع والمسائل المتعلقة بالادراكات المتعلقة بالاعتقاد يسمى
 علم التوحيد فمراد بقيل تعلق العلوم بالعلم او سجبل العلمان عبارة عن المملكة فانه يطلق العلم على
 المملكة كما يقال فلا يعلم الخ فيصير المعنى المملكة المحاصلة من تلك الادراكات وهو يكون المتعلق تعلق بالسبب
 اذ المملكة انما يحصل بسبب تلك الادراكات وانما قلنا لا بد من سجبل العلمان عبارة عن المسائل والمملكة اذ في
 حيلها على التصديققات بل يحتمل معنى التعلق الى التكلف بان يقال مجموع التصديققات المتعلقة بالتصديققات
 الشرعية العلمية بمعنى ما هي متألفة منها يسمى علم الشرائع ومجموع التصديققات المتعلقة بالتصديققات الاعتقادية
 يسمى علم التوحيد ويقال العلمان عبارة عن التصديق على هذا الامام فيكون المعنى التصديققات المتعلقة بالاحكام
 العلمية تعلق الكل بالجزء يسمى علم الشرائع والتصديققات المتعلقة بالاحكام الاعتقادية يسمى علم التوحيد
 وهذا حاصل ما نقل عنه وجه الحمل هو عدم التكلف في معنى التعلق اذ لا ينبغي ان يجعل جملة التصديققات متعلقة بما هي
 متألفة منها اعني التصديققات المختصة او جعل التصديق على هذا الامام بالكلية فخرج منه تكلف محض انتهى قوله وعلى
 التقديرين سواء كان المراد بالمعنى الاول الثاني معنى الشرعية ما هو من الشريعة بارادته الف القطعيان بالنسبة
 الى فهم الاختلاف ما يتوقف عليه معنى انه لا يدل له لو كان خطأ الشارع والا لزم خروج اكثر المسائل الكلامية عن المقصود
 كان مورد علمي توجيدا وعير ذلك كما يتوقف على الشرع لكي يجب اخذها ايضا من التصديق للاعتقاد اذ كثيرا ما
 يعارض ما هو العقل فيوقف في المملكة كما لا يخفى الغلاسة بخلاف ما اذا كان مراد بالوجه المفيد للعلم التصديق فان كان

فيه قوله ان اراد به مطلق التعلق اهـ اي ان اراد به كون الشيء مسموياً بالشيء على وجه كان فالأمر في حقيقة
معنى التعلق في كل موضعين طاً فيجوز ان اعتبر التعلقان متغايرين فيكون تعلق الحكم بكل المتفنيين بكيفية
العمل من قبيل تعلق العارض بالعرض لكونها احد طرفيه وتعلقه بالاعتقاد من قبيل تعلق ذي الغاية بالعلّة
لأنه للقص منها فلا حاجة الى التاويل في قوله بالاعتقاد واما قول العاقل المحض من انه على تقدير ان يكون المراد
بالحكم ادراك النسبة بحيث يزيل الاعتقاد بالاعتقاد وان اراد مطلق التعلق اذ لا معنى لتعلق الامر بالشأن
الذي هو الامر ذلك فليس يتعيّن اذ لا شك في صحة قولنا الادراكات التي يقصد التصديق منها فقط العمل بمعنى علم
التوحيد والصفات فان غاية العلوم الغير الدالية حصولها في نفسها كما حققه السيد السند قدس سره في حاشية
شرح المطالع قوله وانما لم يعتبر التعلق اهـ يعني ان اراد مطلق التعلق فكما انهما تعلق بكيفية العمل بتعلق
العمل ايضا لكونه معروضاً ما ايضا فلم يعتبر بالنسبة الى نفس العمل للاشارة الى اللفظة وهي ان تعلقها بالعلم
مرجيت المكسفة فان الاحكام الفقهية انما يتعلق بعمل المكلف من حيث الوجوب والملك ونحوها لا بحال في اكثر الاحكام
الثالثة اعني ان تعلقها بالاعتقاد فان تعلقها بغير الاعتقاد لا باعتبار كيفية وآما قال عامة الاحكام فان
الاحكام متعلق بكيفية الاعتقاد مثل معرفة الله تعالى لجهة الاعتقاد بوجوده وصفاته واحكام متعلق
بالاعتقاد وهذا حاصل ما نقل عنه لجهته يعني ان اراد مطلق التعلق يجوز الاعتبار بالنسبة الى نفس العمل والكيفية
الثاني اولى اذ فيه اشارة الى لفظة وقد وقع وصرح المقاصد بذكر لفظ الكيفية وعبارة هذا الكتاب اولى
عبارته انتهى وما ينبغي ان يعلم المراد بالكيفية على هذا الترجمة العوارض الذاتية للعمل لا بغيرها او اذ كان العمل الوجه
المشروع والا لم يصح قوله وتعلق عامة الاحكام الثانية اهـ لانها ايضا متعلقة بتغير الاعتقاد والديان على
الوجه المشروع وليس معنى قوله تعلقها بالعلم مرجيت الكيفية ان تعلقها بغيره كالتعلق بالحيثية كما في قوله انما
موصوع الطب من حيث الصحة والمرض حتى يرد ان يلزم ان لا يكون الكيفية عبارة عن الاحوال المبنية في الفقه
بل قبل الموصوع وثمة له بل معناه ان تعلقها به مرجيت انه يتبذل الكيفية وانما من خواصه كما مرجيت فانه
ولا من جهة اخرى قد برر قوله وان اراد به ادراك اي وان اراد بالتعلق التعلق المخصوص وهو تعلق الاحكام
بطريقه على تقدير ان يكون الحكم نفس النسبة بمعنى تعلقه بكيفية العمل الكيفية والعمل طرفان او تعلق التصديق
بالقصية على تقدير ان يكون الحكم ادراك النسبة بمعنى تعلقه بكيفية العمل الادراك الكيفية المنبهة للعمل ففي قوله منها ما يتعلق
بكيفية العمل كاجابة التاويل ولكن في حاشية التاويل في قوله منها ما يتعلق بالاعتقاد اذ الاعتقاد ليس طرفاً

للنسبة ولا قضية ولهذا ان المراد بالاعتقاد المعتقادات اي يتعلق بالاعتقاد في الجملة سواء كان بالذات كاعتقاد بان
 او بالواسطة كاعتقاد بالظرف فان يتعلق بها بواسطة النسبة كما بين في محل فلا يرد ما ذكره المحقق للدق من ان تعل النسبة
 للمعتقل حتى تغلق السناد بطرفيه ثم لان المعتقل هو نفس النسبة او مجموع الطرفين والنسبة لكل واحد من الطرفين
 ولا كلاهما ابل والنسبة كما لا يخفى قوله فيه اشارة الى ان الاعتقاد ان المراد بتعلق السناد بالطرفين وتعلق التصديق
 بالقضية فلا بد من ذكرهما لكن لما اعتبار تعلقه بالكييفية المضاف الى العمل اشارة الى تلكه وهي ان موضوع الفقه
 العمل بالمراد بتعلق السناد والتصديق بكيفية العمل كونه ماسندا ومتبعا والعمل مسندا اليه وثبتا له بناء
 على انهم اذا اعتبروا عن الحكم الحرفي بالنسبة التقيدية اضافوا الحكم مبداء الحكم عليه كما قالوا معنى قولنا زائد
 اوجه قائم بذاته لا بدقائه لا فيكون الكيفية محمولة على العمل في الفقه وهو العوض الذي لا يثبت له فيكون موضوعا اذ لا معنى
 لموضوع العلم الا ما يحيط به عن عوارضه الذاتية اي يثبت له ويحل عليه وله وليس موضوعه العمل الا في
 تلك المسئلة العمل كما باعتبار ذاته ولا باعتبار نوعه ولا باعتبار عوارضه الذاتية ولا باعتبار النوع عرضا للذات
 اذ ليس هو شيئا منها فلا يرد ما ذكره الفاضل المحقق من ان موضوع العلم العلم من موضوع المسئلة فلا يرد من
 كون موضوعها العمل علم كون موضوعه العمل لان معنى قوله ليس موضوعه العمل بوجه من الوجوه الشاغل الخالي
 يجب ان يكون موضوع المسئلة راجعا الى موضوع بوجه من تلك الوجوه على ما بين في موضعه قوله كما ان الوجود
 فالفاضل المحقق النية فعل القلب فيكون موضوعه العمل فلا حاجة الى التاويل اقول المراد بالعمل عمل الجوارح ولا
 لزم من سداد الجرح الاعتقاد فيه فيكون بعض مسائل الكلام وهو الذي يجب فيه عن كيفية الاعتقاد مثل قوله
 معرفة الله واجبة داخل في الفقه وليس كذلك فخر لا شك في احتياجه الى التاويل قوله انه لا ينبغي جوابه
 ولا فهمه الا ان يعنى ينبغي ان يكون موضوع الفرائض قسم التركة بين الورثة اذ للبين فيه احوال قسمتها بين
 والقسم من افعال الجوارح فيكون موضوعه العمل ايضا قوله بالحجاء ان في كل مسئلة ليس موضوعها راجعا
 فعل المكلف بحيث تأويلها حتى يرجع موضوعها الى مسئلة المجزوء الصبي فانها ترجع الى فعل الولي قوله من قبل
 العطوف على معنى علمين ان معنى باعادة الجارح فلا يرد ما قيل ان انظار هذا من قبيل العطوف على معنى علمين
 على ان هذا من الجوارح مطلقا اذ الجرح والنعيم مقدم لا في المعطوف ولا في المعطوف عليه فان المعطوف والمعطوف
 عليه مجموع الجارح والجرح فلول قوله بالثانية ان ورقم المحققين بدين الباء الجارحة ونحو ان يكون لفظ العلم صرفا
 يخرج من بناء محذوف اي والعلم المتعلق بالثانية علم التوحيد الصفات او صفات بتقدير الفعل والفا اي معنى العلم

يا ثانياً علم التوحيد الصفات فيكون عطف الجملة على الجملة قوله والاحكام الشرعية النظرية اي ما كان
 المقصد منه النظر والاعتقاد وهي تارة للعملية التي يكون المقصد منها العلم قوله لان حجية الاجماع من مسائل
 اصول الفقه قيل لان حجية الاجماع من مسائل اصول الفقه بل هو مسائل الكلام ارجح في بطون المبدئية
 ذلك لئلا يصنع ولا يخفى ان الاجماع من موضوعات اصول الفقه والحي سمره ذاتي له ثبت له في اصول الفقه
 هذا لا المسئلة من قبيل اكمل الصناعة لا معنى له فلان عرض المحشى عن هذين الجواب الى المزاعم المسئلة مشتركة
 بين اصوليين اي اصول المذاهب وهو الكلام واصول الفقه لكن جهت البحث مغايرة كانها من حيث انها تتعلق بها
 بالبقاء للمبدئية مسئلة الكلام ومن حيث انها تتعلق بها استنباط الاحكام مسئلة اصول الفقه فان موضوعه
 الادلة الشرعية من حيث استنباط الاحكام منها قوله يشير الى ان له مباحث اي يشير باضافة الشرح الى الباب
 الى ان له مباحث اخرى لكن ليس في ذلك للترتبة من الشرة وهذا ظ عند من يقول موضع الكلام اعم من
 الذات كالموجود مطلقاً او ذات الله وذات الخلق واثبات العلم والمعلوم من حيث يتعلق به اثبات العلم بالذات
 على ما هو المختار فان مباحث الامور العامة والمجاهد والاعراض من الكلام وليس في الشرح بمثابة للمباحث
 التكميلية واما عند من يقول ان موضوعه ذات الله ثم صفاته فالرجحان في صحة ترك الاشارة الى الصفات المطلقة
 العلم المقتل بقيد عندهم هي الصفات الذاتية الوجودية ولذا اوردوا لفظ التوحيد ولم يكتبوا يعلم الصفات مع ان التوحيد
 ايضا من الصفات فباحث غير الصفات الذاتية الوجودية مثل مباحث الصفات السلبية والفعالية من الكلام
 ليس غثاين ذلك المباحث في الشرة قوله ولذا اي ولاجل البراءة من الصفات المطلقة الوجودية الذاتية لم
 يعودوا مباحث الأحوال الى الصفات السلبية مثل الله ليس بجوهر ولا عرض ولا جسم والافعال وهو مباحث
 الخلق والتكوين والنبوة والامامة من مباحث الصفات بل جعلوا الكل منها بحثاً على حدة وان امكن ان يجرى
 الكل الى صفة ما فالأحوال ترجحة الى الصفات الغير الوجودية والافعال الى الصفات الوجودية الغير الذاتية
 والنبوة بمعنى بعث الرسل والامامة بمعنى نصب الامام رجعتان الى صفة الفعل كذا نقل عنه قوله
 على الامامة علاوه قوله فلان الصفة المطلقة اي على ان اسماها الصفة تشمل الوجودية الذاتية
 وعزها في الامامة من المسائل الفقهية كما يرجحها الى نصب الامام واجب على المسلمين فيكون الرجوع الى عمل
 المكلف ولا معنى لارجاعه الى صفة من صفاته تعالى وان امكن ذلك بناء على ان افعال العباد افعال الله ثم
 حقيقة والحال انها من مقاصد علم الكلام قال الشارح في آخر هذا الكتاب ان مقاصد علم الكلام

مباحث الذات والصفات والافعال والنبوة والامامة فيصير ان مباحث التوحيد الصفات اشهر المباحث
 ان محث الامامة ليس مشهورا مثلها فان دفع ما قاله الحنفي المذوق فيه ان كون الامامة من الصفات لا يدخل في
 اثبات كون الصفة المطلقة الذاتية الوجودية على الاصح في معنى يجعله علوة ههنا لانه ليس علوة بالنظر في
 ولا يجرى الكل للصفة ما حتى يكون علوة الاثبات كون الصفة المطلقة الذاتية الوجودية فان قيل اذا كانا ^{حجت}
 الامامة متعلقة بكيفية الفعل فلم جعلت من مقاصد هو على تقدير جعلها من المقاصد فلم يجعل موضوعه اعم من
 قلت جعلها من مقاصد لا دفعه خرافات اهل الهوى والباطل التي تفرض عقائد المسلمين والقدح في الخلفاء
 الرشدين واما عدم تقيم العقائد موضوعه فلعدم كونها من مسببات التحقيق لعدم تعلقها بالا اعتقاد وقلة
 فيتميز للمفاضلة لانواع في مباحث الامامة بعلم الفروع التي ترجعها الى القيام بالامامة ونقص الامام
 للوضوح والصفات الشخصية من فرض الكفايات اذ هي امور ممكنة يتصل بها مصالح دينية ودينية ^{مستقلة}
 الامور المحضة لا في قصد الشارع بمصداقها في الجملة من غير ان يقيد بمصداقها من كل واحد من الاعضاء في اقل من
 الاحكام الكلية ولكن لما اشاعت بين الناس فيجب الامامة اعتقادات فاسدة واختلافات باردة سببا
 من الراد افضل الخوارج وما التكل منها الى تفصيلات تكاد تقض الى قصر كثير من لقوا اعداء اسلامهم ونقض
 عقائد المسلمين في القدم والخلفاء الرشدين مع القطع بانه ليس للبحر عن احوالهم وافضليتهم كغيره بقوله
 المكلفين الحق للكون هذا الباب انما هو باب الكلام واما الارجاء في تعريفه حيث قالوا هو العلم بالمباحث عن احوال
 احوال الامامة وصفاته والنبوة والامامة والمعاد وما ينصل بذلك على قانون الاسلام انتهى كلامه
 وهو مباحثها بالنظر في الحقيقة والذم بالنظر الى الظاهر من المقاصد فان دفعه قال الحنفي المذوق ان يبين كون
 الامامة من مقاصد الكلام وبيان كونها من الصفات لا يدخل في مباحثها المستفاد من كلمة انما وقوله الا
 عند بعض الشيعة منافات اذ هي في الاصل من المسائل التقنية لا غير عدلنا لكنها جعلت من مقاصد الكلام لما
 ذكرنا قوله الرشد الحسن الشيعي فان جمعها عنهم الى فصل في المقاصد بالصفات الشخصية واجب فيكون عنهم من المسائل
 المتعلقة بالا اعتقاد وان كان غير الصلح والتابعين هذا انما يصير اذ لم يكن له حقيقته من التابعين كغيره بغيره فاولي
 والافضل وصف الفقه الكوفي الكلام قوله لما احلوه لانهم وضعوا الاحكام الشرعية وكانت عداوتهم في ذلك الشريعة
 لتدبر الاحكام الشرعية بشرط وعاقبة حميد لا فعلوه لكن فعل عنه ومحصل الامر انهم قد وضعوها ولكن لم يدبروها
 لان الرشد يحصل في الرضا بغير التدبر بقوله الرضا والاختلافات قوله في عطف عليه هو قوله في الرضا بقوله

قوله كاشفاً عن أي لادحة أو غير الاختصاص من السامية بالدليل الذي هو الأصل مثل ورود الحكم ابتداءً
لا ينطبق عليه الشبهة من أول الأمر بخلاف ما إذا ذكر الحكم أو كاشفاً عن الشبهة في أول الأمر مثل قولهم
بمطلقاً بالسبب بالحكم وامثال ذلك كذا نقل عنه مثل الدلالة نوحهم كونه دعوى بلاد دليل قوله كما منهم
استمرار إلى الاختصاص أو اختصاصاً في النظر إلى ما يتوهم كاحقية معنى أنه ليس بعد من التدوين وجهه متى كما ذكر
أصله قوله من أنه من المتابعين فبيان ما كاشفاً عن الله تعالى عليه من تبعهم على ما قال في التفسير في غنيل رتبة
الذكر عن الأصغر وقتاً يعنى أبعده كرهى والاضمارى عن مالم يتركه قال قلت العفة نفس معرفة ذلك
حيث عرفوه بأنه العلم بالحكم الشرعية العلمية من أدلتها التفصيلية وقال البرخية العفة معرفة النفس بالها
وما عليها قوله فقلت المعروف هنا هو المسائل يعني العلم قل يطلق على التصديق بالمسائل وقد يطلق على النفس
فالمعروف بالتعريف للشريعة هو علم العفة بمعنى التصديق بالمسائل والمعروف هنا أي عبارة الشرح هو علم العفة
بالسائل فاعنى هو المسائل بالدلالة التي يقيد العلم بالحكم العلمية عن أدلتها التفصيلية بالعفة وإنما يقيد
المسائل بالدلالة كالتفصيلية للعلم بالحكم عن أدلتها التفصيلية كالمسائل نفسها ومعنى فادتها العلم فتكون
طالع تلك المسائل ووقف على دلالتها فيحصل له معرفة أحكام تلك المسائل دلالتها وهذا القول كما في العفة كما
كما يقال خبر الرسول يفيد العلم الاستدلالى يعني أصل خبر الرسول مع دليل صدقة وهو أن هذا خبر من حيث
بالجبريات وكل خبر هذا شأنه فهو صادق حصل له العلم بحكم ذلك الخبر على استدلالاً فاعنى فادها بالحكم
المعنى الأول من المعاني الثلاثة انتهى يعني النسبة الجزئية أما عدم الراد كادراك النسبة وهو عبارة عن التصديق
وقد عرفت أنفاته بهذا المعنى نفس المعرفة فقط وأما عدم الراد خطاباً لله المتعلق بأفعال المكلفين بالانقضاء
والحرير فالاستدلال قديراً للمعاني لكنه على تقدير الحمل على المعنى الأول لا بد من قيد الشرعية ليخرج معرفة الأحكام الشرعية
الغير الشرعية عن أدلتها كالمسائل للحكمة العملية اللهم إلا أن يراد بالادلة السمية قوله ولت أن تقول أي ذلك
تقول في الجواب عن السؤال المذكور في المسألة بما في قوله ما يعتد به معرفة الأحكام الكلية مثل الصلوة واجبة والصوم
واجب كلها العفة المراد بالأحكام الأحكام الجزئية بخصوصية لتخصص دون شخص مثل الصلوات ولعبة على يد الغيبة
إحصاء المعرفة اليقينية والمعروفة مستعمل في الجزئيات فالمعنى هو العلم بالأحكام الكلية للمفيدة للعلم بالأحكام الجزئية
بالعفة كاحصاء في صحتها ومطابقة كما هو المشهور قال الفاضل المحمدي وهذا الترجيح وإن كان صحيحاً في نفسه لكن
كما سبب ما ذكره فيما بعد من قوله ومعرفة أحوال الادلة أي أن الأحكام الجزئية أقول وسياق ذلك ما يفيد في بيان ذلك القول

فلا ينكره فيبحث وهو ان المأخوذ من الدلالة التفصيلية هو الاحكام الكلية لا الجزئية قال الخشني المدق ويمكن
دفعه باعتبار ان الاحكام الكلية اذا كانت مأخوذة منها تكون جزئية تلك الاحكام ايضا مأخوذة منها بالاسطة
واجبانه يمكن ان يكون قوله عزاد لتها حال لا غير بعيد فالمعنى سمو العلم بالاحكام الكلية المفيدة لمعرفة الاحكام
الجزئية حال كونه العلم بتلك الاحكام الكلية مأخوذة عن ادلتها التفصيلية فقها فلا اشكال في شيء وهو ان هذا النوع
يخرج التعريف عن الفساد ولكن اى ابدية في اعتبار افادة تلك الاحكام الكلية للاحكام الجزئية في التعريف قوله
وقد يقال المتعارف الاعتبار كافي بان يقال العلم بالمعنى المذكور له تغلقان. تغلق بالعلم وتغلق بالمعنى
فهو باعتبار تغلق بالعلم وقيامه به مفيد لمفهوم مرجح تغلق بالعلوم وصيرورة الله للدارحظة ومال الفاعل
الى اعتبار الاول لا اعتبار الثاني فان قيام العلم سبب المعلومات كما يقال علم زيد يفيد صفة كمال فانها مرجح قيامه
مفيد لنفسه مرجح انه امر يخرج به محله عن القوة الى الفعل ويلتزم به محصله افادة قيامه بخروج القوة
الى الفعل مع الدلالة قال الخشني المدق فذات التصديقات من غير اعتبار حصولها في النفوس الانسانية مفيد ومن
حيث حصولها فيها مافاق انتهى كلامه وفيه الحصول في الذهن معتبر في حقيقة العلم والتصديقات مع قطع النظر عن
في النفوس الانسانية لا يكون علوما وايضا لا معنى لافادتها مع قطع النظر عن حصولها فيها فلهذا يخفى ان اعتبار التغلق
الاعتباري كلف كالميل بمقام التعريف فضل عنه واكحس ان يقال ان المفيد هو العلم بجميع تلك الاحكام والمفاد
هو علم كل واحد من تلك الاحكام والفرق بينهما ما ذكر في تغاير الكل والجزء بالذات ومعنى افادة استلزام
معلومية الكل معلومية الجزء وفيما مر في التوجيه الثانية قوله واما جعل المعرفة ما جعل المعرفة بقوله ما يفيد
معرفة الاحكام لا ملكة استنباط المسائل عن ادلتها واستحضارها بل تجشم كسبها به فان العلم كما يطلق على
المسائل والتصديقات فيكون ذلك يطلق على الملكة الحاصلة منها كما صرح به الشافعي في شرح التلخيص وجعل كون التعريف بالملكة
لرجحانها باه قوله تدبر العلمين ترتيبا كما به الفصل لان التدبر والترتيب لا يضاف الى الملكة عرفا فبحال العلم
فان تدبر معلومة بعد تدبره عرفا نقل عنه واما الجواب الثاني والثالث فيلزم السباق لان تدبر المعلوم
بعد تدبر العلم عرفا يقال كتبته علم فلان سمعته وامانت ومن الملكة فاما باه الذوق السليم انتهى ولذا قال
في مخرج التلخيص في بيان قوله وتلخيص في ثمانية ابواب هذا الكلام يقتضي ان يكون العلم عبارة عن نفس الحصول
والفهم عند انتهى فانكضا قال الفاضل المحلي انه يجوز ان يعد تدبر المعلومات التي تحصل بمجربته مع ملكة
تدبرين الملكة كما يعد تدبر المعلومات تدبر العلم انتهى ويرد على قوله كتبته علم فلان سمعته انه يجوز ان يكون المراد هنا

من العلم للعلوم قوله لكن يرد على اول الاحوية لزوم فساد المقلدة فان المقلد اى غير المجتهد اذا طالع المسائل مع
 الدلائل يحصل له العلم بأحكام تلك المسائل عن ادلتها فيكون فتيها مع الراجح على الفقيه هو المجتهد قال
 في شرح المحقق العبد او رد على الفقه انه ان كان المراد بالأحكام البهر لم يطرح لم دخول المقلد اذ اعرف بعض
 الاحكام عن الدلالة التفصيلية بالاسئلة الا انما يرد عليه انما لم يبلغ درجة التبحر بما قد يكون علما
 يمكن ذلك مع انه ليس بقصدي اجماعا قال سيد المحققين في حاشية الفقيه هو المجتهد لا غيره فلا يكون علما
 انتهى فانهم ما ذلوا الفاضل الحنفى وفي نظر الفقه على اول الاحوية هو المسائل الملالة المعنية معرفة الاحكام عن ادلتها
 التفصيلية واما المقلد فهو لا يحصل له المعرفة المعتادة بل لا دليل فلا يلزم فساد المقلد على ان من طالع المسائل
 الملالة ووفق على ادلتها التفصيلية كما يكون مقلدا بل متعلما مجتهدا في تحصيل المعرفة بتلك المسائل ووجه
 الدفع ظفار فبين هذا الجرح كارجح على الجواب الاول ويرد على الجواب الثانى والثالث ايضا فان المقلد اذا كان له
 علم بالاحكام الكلية المعنية لمعرفة الاحكام الجزئية عن ادلتها عن تقدير الجواب الثانى او المعرفة لنفس تلك
 الاحكام الكلية عن ادلتها على تقدير الجواب الثالث يلزم ان يكون فتيها مع انه ليس بفقيه اجماعا والفقهاء
 مختص بالمجرب بل عند علم فليس يتبدل فرعها بمجمل المعرفة بمعنى اليقين وجعل الادلة بمعنى الامارات اعنى الدلالة الظنية
 الفقه العلم بالاحكام الكلية للثقة للثقة بالاحكام الجزئية او بنفس تلك الاحكام عن الادلة الفنية ولا شك ان تحصيل
 اليقين بالاحكام عن الدلالة الظنية مختص بالمجتهد ولا يوجب في غيره وذلك ان المجتهد اذا انشرف دليل ظنى يجهز
 له طرح كبره على العمل بل كقطعها وكما وجب التمسك عليه قطعها يكون معلوما عنه قطعها اذا حصل اليقين
 يكون معلوما عنه قطعها اما الاولى فلا نعتقاد اجماع على الحكم المظنون الى ادى اليه راي المجتهد ورجحان
 العمل عليه قطعها وكثرت الاخبار في ذلك حتى صارت متواترة المعنى واما الثانية فلان وجوب العمل بالظن في
 القطع فرع العلم بطريق القطع حتى لو لم يكن معلوما للحجج العقلية والحاصل ان الحكم الظنى وجب
 استفادة من الدليل الظنى لكن وجوب العمل ولا تلبس عليه قطعها او وصله الى العلم بيقينية قطعها فاندفع ما قيل الدليل
 الموجب ان كان ظنيا كيف يكون العلم الحاصل به يقينا لا من حيث استفادة من الدليل ظنى وكونه يقينيا استفادة
 من خارج فثبت التحصيل اليقين من الامارات خاص بالمجرب لا نعتقاد اجماع لوجوب العمل في حق مجتهد
 المقلد فان طالع العلم لا يقضي العلم بعدم النعتقاد اجماع لوجوب العمل في حق بل نعتقاد على خلافه لا يكون المقلد فتيها بما
 هذا النجبة اعنى من المعرفة على اليقين والادلة على الامارات لا يتأثر في الجواب الاول اذ ليس المجتهد يسمو بالمجتهد بل

المدركة المفيدة لليقين بالحكم عن الأدلة الظنية كالحفاء في عدم صحة كان مطالعة المسائل
 مع الدلائل لا يفيد اليقين بالحكم عن كادله وان كان المطالع يجتهد الاير كادى ما في الزمان الثاني ان خلافه
 ادى اليه والله واثم طاله المسائل التي ادى اليها اية او كادع دليل لا يفيد له وجوب العمل فلا يفيد له اليقين بحكمه بخلاف
 يصل اليه المحجود بحكم فان يفيد اليقين به على ما رآه ما دام ذلك المقتضى باقيا وما اذا ذكر الخلفه فلا يبقى ذلك
 المقتضى بعد التحق ما نقل عنه من قوله واما على باقي الجوبة فيندفع بجعل المعنى بمعنى اليقين الاول انه بمعنى كادله
 وتحصيل اليقين من الامارات انما هو شأن المجتهد لا غير هذا التوجيه لا يتأتى في الجواب الاول كما لا يخفى استوى بما ذكرناه
 من توجيه عدم تاتي هذا التوجيه في الجواب الاول اندفع ما قيل هذا الكلام مبنى على عدم تقييد المسائل باليقينية
 الحاصلة من الامارات الا فلا سوال لا جواب كما لا يخفى كان مطالعة المسائل ليست بتقيد اليقين بالحكم
 سواء كانت يقينية او غير يقينية بل المفيد له هو مقتضى المحجود بالحكم من الدليل فانه ما دام باقيا لليقين باقيا واذا
 زال زال اليقين كما ذكرنا فانه دقيق لهذا المباحث زيادة تفضل واذا اردت استيفائها فليكنها اشبه السيد
 على شرح المحقق العبد في حيث الجهاد وتقرير الفقه قوله غايه ما يقال جواب عن الايراد السابق بقوله لا يرد
 وحاصله ان لا يتم المقتضى ليس بيقينية بهذا المعنى بل ذلك معنى اخر للفقه غير ممكن حصوله للمقتضى ما دام مقتضى
 قوله والتوفيق بين هذين الجمعين يعني ان بين الجمعيتين تنافيا لان الجمع
 على ان الفقه من العلوم المدونة ليستلزم ان يكون المقتضى الغير المجتهد العالم بتلك المسائل
 المدونة في حقها اذ كما معنى للفقهاء العالم بالفقه والفقه هي المسائل المدونة على عدم فقهه غير
 المجتهد بنا فيه فوجب التوفيق بينهما وكما يحصل ذلك كما بان في الفقه معينا احدهما ما يكون حصول المقتضى وهو عالم بالمسائل
 المدونة فبا عينا حصوله يكون فيها والثاني ما لا يمكن حصوله والعلم بمعنى اليقين بالحكم عن الامارات فبا عينا عند
 حصوله لا يكون فقها قوله بملء فظة الحثية فان بعد الحثية ما هو في غرضه لا بدور التي تختلف باختلاف اعتبارها
 اكمه كثيرا ما يجد في اللفظ لوضوحه على ما صرح به الشارح في التلويح في بحث الحقيقة والجواز قوله فانه بالحكم
 يعني ان علم جبريل الرسول بالمسائل المكتسبة من الدلائل المرتبة بدرجته فكونه فارقا لم يجز به هذا
 علم الله بالمسائل الفقهية قلته لا غير اخذ كل واحد من العلم العلم الساد شجرة الرسول علم اجتهاد هذا
 الا اعتبر انما علم الله تعالى لا يجزى الاجتهاد بالرسول في بعض الاحكام لكن فيه احكاما والعاقلون بالاجواز فلهذا
 منهم من قال بالاجواز عليه عند الحاجة ومنهم من نقاه واختصوا ايضا في المقتضى على الخطاء والسرور حقيقته

بأنهم معصومون عن الخطأ والسهو في الاحتياط وهذا في أمور الدين وأما في أمور الدنيا فيجوز السهو
 الخطأ قوله تربية الأحكام أي تربية النفس بالاحكام جميعها والمعنى سمو العلم بجميع الأحكام عن الخطأ بطريق
 الاستدلال بالثبوت ولا اشتراط العلم بالرسول لأن علم بطريق الاستدلال في بعض الأحكام المراد بجميع الأحكام الأصلية
 يعني علم جميع الأحكام الأصلية حاصل من الاستدلال فيرد العلم بالجميع بحال كالمسائل التي قد يكون ما وادع شجرة
 منقطة والاشتباه كذا في وقت حين يسأل عن أربعين جواباً عن أربعة قوله ففيه من أم من الكلام أي
 من السؤال بالاجابة السابقة في قوله ما يقيده معرفة الأحكام أقول تحرير المسائل والجواب عنها وعلى حل المسائل
 فأقول قوله إجمالا ما تميز عن لينة المعرفة بالاحكام أحوال الدلالة بطريق الإجمال أي على
 وجه كلي بأن يكون في ضمن القواعد الكلية غير متعلقة بدليل دلل وأحوال عن الدلالة أي معرفة أحوال الدلالة
 حال كونها مجملة غير مطبوعة بحكم حكم وعلى الدلالة المراد بالدلالة التفصيلية التي ينطبق بها الأحكام أحوالها بل بالدلالة
 الإجمالية لم يكن ليقيد المعرفة بقوله إجمالا فائدة إذ ليس لما مقرر بأحوال الدلالة الإجمالية على وجه حرر في قوله
 أو أدتها متعلق بأحوال إجماله ولو قال مرجح فادتها الكمال أظهر والمعنى سمو معرفة أصول الدلالة بطريق الإجمال
 وأما الإجمالية مرجح فادتها الأحكام بأصول الفقه فتكون أحوال أخرجه معرفة أحوال الدلالة تفصيلا مثل العلم بها
 صلوا فذكر أقول في فادتها الأحكام أخرجه العلم بأحوال الدلالة إجماله لكن ليس مرجح فادتها الأحكام مثل
 العلم بكونها قديمة أو حادثة بسيطة أو مركبة وكونها جملية اسمية أو فعلية إلى غير ذلك المراد بمعرفة تلك الأحكام
 العلم بثبوت الدلالة أما لنفسها ألقولنا الكتاب يثبت الحكم وأما لتوابعها ألقولنا الأمر للوجوب أو لغيرها ألقولنا العلم
 بفيد القطع أو لنوع عرضها ألقولنا العام الذي حص منه البعض بفيد الظن فالعلم بهذه الأحكام الكلية ليس هو
 الفقه وإنما اختار من التعريف إشارة إلى أن موضوع أصول الفقه الدلالة مرجح فادتها الأحكام وأما
 الأحوال عرض ذاتية متبعية لها في ذلك العلم إذا تقرر من فاعلم أنه إذا كان قوله معرفة أحوال الدلالة مطبوعا
 على قوله معرفة الأحكام يرد عليها أصول الفقه نفس معرفة تلك الدلالة ولذا عرفها بالعلم بالقواعد الكلية
 ليتوصل بها إلى استنباط الأحكام لا ما يفيد بها ويمكن الجواب بالمعروف بالتعريف المذكور هو العلم بجميع الظن
 بالمسائل والمعروف نفس المسائل والمعنى سمو المسائل التي تعيد معرفة أحوال الدلالة الإجمالية بأصول الفقه
 شئت في صحة فإن مطالع مثلا للأمر المجز والنهي للتحريم العام بفيد القطع لا غير ذلك يحصل العلم بأحوال
 الإجمالية وهذا على تقدير أن يكون قوله إجمالا متعلقا بالدلالة أو يقال المراد بما يفيد العلم بأحوال الكلية

مثل العلم بأن الامر للوجوب وبقوله معرفة احوال الدلالة التي باحوال الجزئية الاولانية التفصيلية مثل العلم بان يصلوا
 وركو الخ وجب كاشك ان العلم بان الامر للوجوب يفيد العلم بان يصلوا وركو الخ وغير ذلك للموجب كاشك ان العلم بان يصلوا وركو الخ
 العلم باحوال الكلية بلاداة اكبر الية المفيدة لمعرفة احوال الجزئية للدلالة التفصيلية بطريق الاحتمال اي في ضمن القضاة
 الكلية يا صول الفقه وهذا على تقدير ان يكون قوله بعمامته متعلقا بالمعرفة بممكن الجزاء بان التقابل لا اعتبار كافي
 فهو هو ويمكن ان يراد منها الملكية المفيدة لمعرفة احوال الدلالة الاحتمالية لكن الترتيب والتدوين ياتي عن غيره
 وقس على معرفة العقائد يعني نريد ههنا لا حصر من السابق من الكلام بنفس معرفة العقائد ولدا عرفوه بان العلم بالعقائد
 الدنيوية من حيثها التفصيلية اليقينية كما يفيدها والجواب بان المعرفة ههنا هو المسائل المعقولة المسائل الدنيوية
 التي تفيد معرفة العقائد الدينية من ادلتها بالكلام ولا شك في صحة فان حرج المسائل الكلامية ووقف على ان
 حصوله معرفة العقائد الاسلامية عن ادلتها او يقال للتقابل لا اعتبار كافي في صحة الادفاعة قال الفاضل
 واما الجواب الثاني فلا يخفى ان العلم بالادلة الاسلامية اكثر واشخص من موضوعها ذات الله تعالى مثل الله وحده
 وموجود قديم وعجل بني صادق وغير ذلك فلا يصور فيها ان يقال العلم بالعقائد الكلية يفيد العلم بالعقائد الجزئية
 اقول قد يقال ما ذكرتم من العقائد والقواعد انصب العالم عالم وقدير هو الله يورده قول المصنف رحمه الله عليه
 للعالم هو الله تعالى الواحد القديم الخ الحليم اه فاعلم هذه القواعد الكلية يفيد العلم بالعقائد الجزئية مثلا ان
 ذات الله تعالى هي الجزئية الحقيقية عالم واحد قادر ببناء ^{اعلى} مبداه وكذا لا من ادعى النبوة واطلوا الحجرة يجب التصديق
 به وهذه القواعد يفيد العلم بان العمل عليه السلام صحيح القصد بوقوعه على ذلك بواقعية في نظر الاولين ان يقال قوله
 بني صادق يجب ان يدعى بان الله تعالى اسلم بالحق وصدق بالحق انما اقرر ان موضوع الاستدلال هو موضوع
 العلم هذا والحق ان يقال انه تكلف فانه لا يخفى في المسائل الشرعية لكونه سمعيا وجديا او متكاملا فانه ما ورد في
 الاذنه تعالى والقول بعدم كونها من المسائل كإبرة ولا يجوز الدخول في تعليقاته على الحواشي الشريفة على شرح
 مختصر الحصول ان مسائل الكلام ليست بقواعد لعدم كونها كلية واما ما قيل من ان موضوعها وان كان جزئيا
 حقيقيا لكنه لا يصلح ان يكون قضايا كلية موضوعها مختص في فرد فهو على تقدير تسليم لا يفيد فيما نحن
 فيه لانه لا يتحقق عقائد جزئية ليستفاد منها قوله على الموازنة وجه السيد الشيرازي بان كان الفلاسفة علما
 نافعا في علومهم سموا بالمنطقين كذلك لانهم اصابوا في علومنا سميناها كلاما ولا يخفى ان اعتبروا مشتركة في
 جهة النفع وهو كما المنطق مورث للنطق في علومهم كذلك الكلام يورث لنا قوة الكلام في علومنا قال الوجهين

[illegible]

جواب السؤال كانه قيل لم وسط وجه التسمية بين ذكر كلام المتقدمين وكلام المتأخرين ولم يذكر بعد
 مع ان الظاهر اننا خرجنا عنها اجاب بقوله والتسمية اه كذا نقل عنه وحاصله ان ضمن اسم الكلام بتلك الاسماء
 من المتقدمين فذلك وجه التسمية بعد ذكر كلامهم والى الجواب المتأخرين فاهم تأويلهم في تلك التسمية قوله الى الواسطة
 بين الايمان والكفر هذا القول منهم بناء على علمهم الاعمال الدينية بالواجبات ترك المهميات جزء من حقيقة الكفر
 والكفر عبارة عن التكبيل بترك الكبر ليس هو عدم جوده اعني ترك المهميات وليس يكافئ لكونه معصية
 مقترن بآراء بالتي هي فيكون واسطة بين الكفر والايمان عندهم وهي الفسق قوله لا بد من الجنة والنار
 لما وقع في كلام بعض خالطهم من عباد الله من انهم يثبتون الواسطة بين الجنة والنار فخلطهم لم يركب
 الكبرية كانه ليس هو صير ليكون محل الجنة ولا كافر ليكون محل النار يعني ليس المراد بآياته المنزلة بين
 المنزلة بين آيات الواسطة بين الجنة والنار لئلا يكون مقربا لافساق كما هو الظاهر عن عباد الله لان الفاسق عنده
 محل في النار اذ كانت بلا توبة كما هو المشهور من عباد الله فاهم لا يثبتون لم تركب الكبرية فقل لي كبر واسطة بين
 والنار فاسمع وقاله الفاضل المحشي من ان كبر الفاسق محل في النار عندهم لا ينافي ان يقولوا بالواسطة بين الجنة
 والنار يجوز ان يكون اهلها غير الفاسق والافساق لكن يدخل فيها او حتى يحكم الله تعالى بما يشاء لان بعض
 ليس الاستدلال على انه لا يمكن كبر القول بالواسطة بل دحض ما يتوهم ذلك البعض قوله وقال بعض السلف والاول الحال
 في الحال ان بعض السلف ايضا يقولون بالواسطة بين الجنة والنار كما ثبتا عن الاعراف فلا وجه لخصيصة
 هذه الاشياء وجعله سببا للاحتزال قوله لكن فاهم الى الجنة قال القاضى في تفسيره قوله نعم وعلى الاعراف رجال
 يعرفون كلا بسيماهم اى رجال من الموحدين بقصر الى العمل فيجبون بين الجنة والنار حتى يقيض الله بليتهم بأشياء
 له فان فرق من الرسل اى من ان يفقد النبوة وعدم وصول دعوتهم اليهم فاهم معذروهم لعدم اطلاعهم على
 الامور به والمهم عنده وقالت المعتزلة انهم معذبون بترك الواجبات لا العقل وفي معرفة الحسن الانبياء وقبحا
 ويرد عليهم قوله وما كنا معذبين حتى ننبهكم صولا قوله الكافر ينصرف الى الكافر الجاهل حاصلا ان الجنة هي الجنة
 انما يثبت الواسطة بين الايمان والكفر وهو الكفر بطريق الجهر والمعتزلة يثبتون الواسطة بين الايمان والكفر
 فيكون راعين الحق من جهة لا يثبت المنزلة بين المنزلة لان الفاسق عنده منافق داخل في الكافر فكأن المنفاق نوع
 من الكفر فار قيل لم يحل قول المعتزلة على ما قاله المحلل يصحهم بان يكون المراد بقولهم ترك الكبر الكبرية
 ليس كافرانه ليس بكافرا فقلت هم منافقون لانهم الكافر في ذاتها بحيث قالوا ان اهل الجنة في اصحاء اهل الجنة

على القول بالخارج ليعلمهم كافر بين والحرية مومنين والمحس البصير واتباعه منافقين فاحذر الشقاق
المنقوع وركن الحقيقة فيه فانه في الحقيقة اثبات مومناؤا للايمان والكفر والتناق ونقل عن بعض المتأخرين
من المعتزلة انهم تنفي الايمان بمعنى التصديق واجراء الاحكام عن الناسق بل بمعنى استحقاق غاية الملاح وهو ذلك
يعني بالايمان الكامل ويستنون عن الناسق فخر لا يكون الا سطة بركا ايمان المطلق والكفر بل بغير نوع الايمان
والكفر وكون هذا ارجح منه عند مذهبهم واعراض عنه قيل يمكن جعل قول الحسن انه ليس بمومن ولا كافرا هو
مناق على انه ليس بمومن بالايمان الكامل بل هو منافق في الاعمال قاله يمان المنفي هو الايمان
لكامل الذي كان العمل جزء منه فلا منزلة بين المنزلتين اقول هذا التوجيه مخالف لما نقل عنه
عن الاستدلال عليه فانه قال القدوة المتخصص على المعصية المفضية الى العذاب بدل على كاذب في دعوى
تصديقه بما جاء به النبي عليه السلام وان من اعتقد من الاعتقاد ان في هذا المجرية لا يدخل فيه في ذلك
ادخل فيه علم ان كان لا يعتقد فانه هذا الدليل يدل على انه يقول انه منافق في التصديق ولا ارجح من حسن
على انقل في البداية قوله بيا في كوننا داري ثواب عقاب يعني ارضاء الدلائل كل من الثواب والعقاب
اللامر والام الاخصاص فيفيد انها موضوعان للثواب والعقاب وهو يافى تحقق عدم الثواب والعقاب
فيهما قوله ولو سلم اي ولو سلم ان معنى كوننا داري ثواب وعقاب ان كل من يدخلها ثوابا ويعاقب
فهو بالنسبة الى المستحقين وهم عند المعتزلة المكفون بناء على مذهبهم من ترتيب الثواب والعقاب على الاعمال
سبيل الوجوب اما عندنا فهو ترتيبه على عادي فيجوز ان يتأبى بلا طاعة وان يعاقب بلا معصية على ما سيأتي تفصيله
قوله فالمراد بقوله فادخله لان الدخول دون الثواب تحقق عندهم في الصغار قوله كما يدل عليه السياق من وجوب
الطبع والعقاب للبصير قوله ونسب الدخول الى النفس اي نفس الصغیر استأثر الى ان يدخل الجنة بالاختيار رجب على الله تعالى
او حاله قوله وقس عليه قوله فدخلت اي دخول معا قبلها مستحقا لان الكلام فيه لتفرعه على الكفر والبصير
ولذا نسب الى نفس الصغیر اي دخولا باختياره قوله ذهب معتزلة نصرة المقص من هذا الكلام دفع ما قيل ان
قلنا لا الكلام على نفسه فمن الجبال او كيفية ان يقول ان المناسب ثواب الكافر المعذب ان لا يخلق او
عدم العقل ولا حاجة الى ذكر الصغير وغيره وانما حصل الدخول بقرعة البصير اي ابطال مذهب معتزلة بجنرة
واسكانه على مذهب مذهب غيره ولا يخفى ان يسم في مادة الصغیر ليعلم ما ذكر مادة المطيع فهو لا خفاء انفسان
وظاهر البيان قوله فالمراد بتركه محض اوجده لانه ان علم الله تعالى باهونهم للعب في دينه وتركه يكون مجازا ورسايع

يُعلم يكون سفره واجب تنزيه الله تعالى عنه ما كذا القتل عنه وفيه تأمل الاول ان يقال تركه بخلاف وجوب قوله فاجب
الا يعني اني جليلي على الله تعالى الرب العظيم العبد ما علم نفعه في دينه قوله ^{فله} ماله الزم اي لزمه من عظمه كما يكون
ان يعبر عنه معبدا وهو ليس كسوا في مادة العاصي كان الواجب على الله تعالى على حسب علمه في حقه ان لا يخلفه وعيية
صغيرا وليس له عند عقله قال الفاضل الاسفرائني في دفع الزام الاشعري عن الجبائي بانه له ان يقول ^{صلى} السلام
واجب على الله اذ الواجب تركه كحفظ اصله آخر قوله بالنسبة الى شخص آخر فلعله كان امانة الزمان الكافر وجوبه
ابويه واخيه كمال الخرج على موته فكان الاصل لم حياته فلما حفظ هذا الاصل لم فاته الاصل لم له لعله فسلمه صلى
كان الاصل لم ايجادهم فلو رعاية الاصل لم كثير ثبات الاصل لم اقول هذا الجواب عن غير تمام من هذا هو يقول
اعطاء ما هو الاصل لم للعبد على الله تعاف ترك الاصل لم في حقه لاجل علمه شخص آخر في حقه يخفى تنزيه الله تعالى
لعمري هذا الجواب ان كان المراد بالاصل لم الا فوق الحكمة تقتضي ان يترك الخبز الكثير للشر القليل قيمه في حقه تعالى
وقيل ايضا في دفعه بالجواب ان يقول بان الابقاء وايصال لا نفع ولجب على الله تعالى حتى يرد عليه فاذا ذكر
بل الواجب ترك اللطف والتكليف والقدرة على كذا عليه كاعطاء العقل والقدرة والرسالة والرسول وهذا حاصل في حق
العاقل لا يخفى ان وجوب على الله تعالى عند المعتزلة امر آخر سوى وجوب الاصل لم فكان الجواب احداهما بالآخر
قال في المواقف اما المعتزلة فاجوبوا على الله تعالى ببناء على اصلهم امور الاول اللطف وفرة بانه الفعل المذكور
العبد الى الطاعة ويعداه عن العصية كبعثه الانبياء والثاني التواضع الى الطاعة والثالث العقاب على العصية
والرابع الاصل لم للعبد قوله وبعضهم اى بعض معتزلة بصحة لم يعتبر بان علم الله تعالى بل قالوا ^{الله تعالى} الجبيل
ان يعرضه للتوابع الدخول في على المزلتين وان علم انه يكفر عند كونه مكفرا فلا يلزم عليهم من مات عاصيا لا
ما هو الواجب على الله تعريضه للتوابع وبلاغه الى مبلغ الرجال وتكليفه وهو حاصل في حقه والكفر انما يحصل له
بقدرته ولا مدخل لقدرة الله تعالى فيه على ما قالوا لكن يلزمهم ترك الواجب فيهم من مات صغيرا العلم التكليف
في حقه فان قيل يرد عليهم من مات كافرا ولم تصل اليه دعوة بني قطفان ترك في حقه ما هو الواجب ^{الله تعالى}
قلت نعرض التوابع عندهم ليس عوقوف على الرسالة المرسل فانهم قالوا العقل كاف في معرفة الله تعالى
الاشياء وفيها وطار التكليف عليه ^{الله تعالى} المرسل لطف يقر بالعبد الى الطاعة نعم يرد عليهم من مات
محضنا قوله بمعنى ادق يعني ما تقتضيه حكمة الالهية وقد لا ير نظام العالم ^{الله تعالى} الجبيل على الله تعالى فعله وفيه تركه سواء
كان في نعم العبد الدنيا او في الدين او في كليهما اوله يكن في لا يرد عليهم بشي مما ذكر كما لا يخفى قوله ابو منصور

لما قيل هو تليد الى تصور العياض تليد في بكر البحر جاني تليد من الحسن الشيباني من اجزاء الكلام كما
للمصنف هم كذا في شرح المفاهيم قوله كسند التكوين غير من مشايخ الاستثناء في الايمان مسئله اي
المقلد على ما سمعني قوله الظان القول مجموع ما في الكتب اى الظان يكون مقول القول مجموع ما في الكتاب كان
الفرقة لا تدل على تخصيص البعض للمراد مجموع ما في الكتاب مجموع المسائل التي يقتل ان تكون مقول القول
فلا يزم انه يلزم على هذا التقدير ان يكون قوله خلافا للقسطنطينية ايضا مقول القول فيكون مقصودا بالنقل
معناه ليس كذلك وبقوله والا الهام ليس اسباب المعرفة عند اهل الحق ياتي عند لان قوله خلافا للقسطنطينية
لا يثبت ان يكون مقول القول كانه حال عن مقول القول كمال اهل الحق حقايق الاشياء ثابتة والعلوم بها محتققة
حال كونهم مخالفا للقسطنطينية وكذلك قوله والا الهام المقصود بالقاء معنى في القلب لجملة اسمية وقعت
حالا اى في اهل الحق واسباب العلم مختصة في الثلاثة الحواس والعقل والخبر الصادق والحال انه ليس الا الهام بل اسباب
المعرفة عندهم فلا يكون مقول القول بل قيد له فلا يلزم شئ مما ذكره الفاضل الجليلي اجاب عن الالباء بان يكون
ان يكون عادة لفظ عند اهل الحق في قوله والا الهام ليس اسباب المعرفة للتاكيد انتهى ولا يخفى ان هذا القول
مما ياباه الطبع السليم اذ ليس هو محل التاكيد مع انه يلزم ان يكون قوله والا الهام مقصودا بالنقل وليس
كذلك فانه اذا ذكره لادفع بطلان حصر اسباب العلم في الثلاثة كما سمعني قوله فيجوز اى على تقدير ان يكون مقول
القول هو قول حقايق الاشياء يجوز ان يكون المراد باهل الحق اهل السنة والجماعة ووجه تخصيصهم بالذكر
ان يميزهم ايضا ليشاكونهم في هذه المسئلة للاعتداد بهم وللاشارة الى ان غيرهم بمنزلة العدوم في هذه المسئلة
قوله قد يفتقر الباء اى يفتقر رعاية لكون المعبر في الحق المطابقة من جانب الواقع وانما يحصل تلك الرعاية بملاحظة
الحكم المطابق للواقع مرجح ان مطابق للواقع اذ لو اعتبر المحيية وما عطفها لصدق تعريف الحق على الصدق
ايضا اذ يصل عليه الحكم المطابق للواقع كالمطابقة بين الشئين يقتضيه نسبة كل منهما الى الآخر بالمطابقة كما علم في
المعاينة لكنه ليس حيث انه مطابق بل حيث انه مطابق على ما سمعني قوله لكن كايلايه قوله اى فان قوله واما الصدق
اى يابى على الفرق بين الحق والصدق بحسب استعمال شيوخ الصديق في الاقوال دون الحق كالحجس المفسر اذ
تقدّر فتح الباء يفهم الفرق بحسبهم وقوله وقد يفرق يدل على ان الفرق بينهما هذا الاعتبار ليس منبئيا في
السابق بهذا الاعتبار ولو كان البتة في قوله الحكم المطابق مفتوحا يكون تعيين الفرق المبين بقوله وقد يفرق
اذ كان باعتبار المطابقة من جانب الواقع بينهما حتى يحل قوله الحكم المطابق عليه قائل قوله يشير الى اشارة

مستفاد من الشروع بالخصوص فاذا كان الشروع محققا بالقول كان صادرا بالاطلاق باقية بعبارة بناء على
 ان كل قيد يرجع اليه الحكم سواء وقع اثباتا والنفي يكون هو مقص المتكلم منه كما صرح به الشيخ عبد القاهر ^{نظير}
 المفهوم كما نزع الفاضل المحشي قوله اذا المنظور فيه اذ تحليل الحكم المطبوع اي انما سمي الحكم باعتبار كونه مطابقا
 بالصفة للواقع بالحق كان المنظور فيه اذ لا يعنى ان الذي ينظر اليه لا يلفظ او لا في حصول هذا الاعتبار الحكم اعني كونه
 مطابقا بغير البناء هو الواقع فان الحكم انما يصيد مطابقا بغير البناء اذا نسب اليه الواقع واعتبر من جهة الفاعلية
 صرحا فيقال طابق الواقع الحكم والواقع متصف بالمعنى اللغوي اعني الثابت من جهة ثبوت ثقل الحق عن معناه
 اللغوي اذ هو صفة الواقع بمعنى كونه الحكم مطابقا تسمية الشيء بوصفها هو منظور في حصوله او كما قيل اصل منه صفة ^{المشبه}
 ووصف العقدة الحكم به فلحقى معان ثلاثة احدها المعنى اللغوي وهو الثابت المنقول عند الثاني كونه الحكم مطابقا والثالث
 الصفة المشبهة المأخوذة من هذا المعنى الذي يوصف به الحكم بالمواطاة بالحق يقال الحكم حق وانما قيد بقوله او كما
 الحكم اليه لم ينظر فيه جهة الفاعلية في هذا الاعتبار لكونه لا صريحا لانه اذا لم يكن منسوبا الى الواقع جهة
 الفاعلية لا يتصف بكونه مطابقا بغير البناء كونه مقتضى ان يلفظ اذ النسبة بالفاعلية والمقولية من الطرفين لكن ذلك
 منظور اليه ثانيا وكذا الواقع منظور فيه بذاتك الاعتبارين لكن ثانيا اي صفنا اذ الفاعل الصريح للمطابقة على
 هذا الاعتبار هو الواقع قوله هو الواقع الموضوع بكونه حقا الواقع هو النسبة الجزئية الثانية مع قطع النظر عن اعتبار
 المتعبر بها انه ان الكلام الذي دل على وقوع النسبة بين الشئتين اما بالثبوت او بالانتفاء مع قطع النظر عن
 حصولها في الزمان لا بد ان يكون بينهما نسبة ثبوتية او سلبية لانه اما ان يكون هذا ذلك ولم يكن تلك النسبة هو ^{الواقع}
 في الخارج ونفس الامر معنى ثبوتها وتحققها بانها ثابتة مع قطع النظر عن اعتبار المتعبر بها موجودة في الخارج فلا بد
 ما قيل النسبة امور اعتبارية فلا معنى لثبوتها وتحققها قوله اما المنظور اذ يعنى انما سمي كون الحكم مطابقا لكبرى البناء ^{الواقع}
 بالصدق لا للمحوظ في هذا الاعتبار اذ هو الحكم فانه يصير الحكم مطابقا لكبرها اذا نسب اليه الواقع واعتبر من جهة
 الفاعلية صرحا فيقال طابق الحكم للواقع والحكم متصف بالمعنى اللغوي بالصدق واعني البناء عن الشيء على ما هو
 عليه فيكون تسمية بهذا الاعتبار بالصدق تسمية للشيء بوصفها هو منظور فيه او كما قال قلت لم يحيل الحكم
 بالكبرى كون الحكم مطابقا بغير البناء بالصدق وكذا الحكم مطابقا لكبرها بالحق تسمية للشيء بوصفها هو منظور فيه ثانيا
 حبيب البنية بوصف المنظور اذ انجز من التسمية بوصف المنظور فيه ثانيا لغير منه واسباغ الى الفهم او كما قيل وصف
 المنظور ثانيا قوله وهو البناء قال الفاضل المحشي وفيه نظر اذ بناء صفة لا يحكم والمقصود ههنا بيان حال المصدق الذي

هو صفة الحكم والنجاة ان هذا انما يورد لو كان الانشاء مصدرا مبنيا للفاعل اعلاخبار فانه صفة المتكلم اما لو كان
مصدرا مبنيا للمفعول اعنى كون الشيء مجزعا عنه على ما هو عليه فلا شك في كونه صفة الحكم او يقال ان هذا ليس على
الناسخ وان اخبار المتكلم عن الشيء على ما هو عليه يستلزم كون الشيء مجزعا عنه على ما هو عليه كما في تعريف الدلالة
بالعلم الذي هو صفة الباسم اذ المعنى انه يستلزم كون اللفظ مجزعا عنهم منه المعنى كما حققه السيد الشرفي
في حاشية المطول قال الملقى لك انصاف الحكم كى معنى كالمبالغة عن الشيء على ما كان عليه حصل كلام
استي كلامه محتمل ان يكون مراد ما مر في كلام الفاضل المحسن وقد عرفت حواجة وتحمل ان يكون مقصود ان كل
البناء بل ذكر صفة الحكم انما يصح لو كان الحكم ثابتا في نفس الامور اذ يصح ان يقال كل حكم صادق اى مجزعا
على ما هو عليه الجواب انه لا يلزم في وجه المناسبة انصاف جميع افراد الحكم المذكور بل يكفي انصاف بعضها بانه ان
مدلول الكلام في نفس الصالح والكذب احتمال عقلي بقاء على دلالة اللفظ ليس قطعية بغير الحكم
في كون الاسماء المذكورة معنى لغويا للصدق محتمل ترد وادام وجد في الصحاح وغيره من الكتب المشهورة
فقيه وهو اول ما قيل انه كان يدل على وجه المناسبة في التسمية على وفق ما ذكر في المحقق على ان الخبر لا يطلق
ايضا في التسمية قوله قال الفهم هو الادفع لما قال الحقيقة صفة الحكم ومطابقة الواقعة اياه صفة الواقعة
تعريفها بآثارها عليها فهو حاصل الذم المطابقة وحدها وان كانت صفة الواقعة لكن المفهوم الحاصل من
الواقعة اياه اعنى المطابقة المتعلقة بالحكم صفة الحكم الذي انما يصح ان يقال الحكم موصوف بمطابقة الواقعة اياه فان
مطابقة الواقعة اياه هو عينه معنى كون الحكم مجزعا في الواقعة اياه فان قوله ان ان مركبا عن اياه يقال انه لو كان صفة الحكم
العلم ان يستلزم صفة له كما يستلزم من الحقيقة فقال حكم حتى قوله كذا افاده الشيخ قال في شرح المحقق عرفوا الدلالة
الوضعية للفظية بانها اسم المعنى من اللفظ واغترق عليه بان الفهم ان كان مصدرا مبنيا للفاعل اعنى الفاعلية
هو صفة الفاعل وان كان مصدرا مبنيا للمفعول اعنى المفعولية موصوفة للمعنى فليصح على الدلالة التي هي صفة اللفظ
فاجابا لا لا بد بانه ليس صفة اللفظ فان العلم حده وان كان صفة الفاعل ولكن انما نقى اياه وحدها صفة المعنى
الا اني ففهم المعنى من اللفظ صفة اللفظ وان معنى فهم المعنى من اللفظ وانما هو المعنى من اللفظ هو كون اللفظ مجزعا
بهم من المعنى غاية في الباري الدلالة مفرج يصح ان يتصور منه صفة مجزعا على اللفظ وهو المعنى في انفسه كما يمكن
اشتقاقها منه الا واسطة مثل ان يقال اللفظ متفهم منه المعنى في اللفظ الا فاصل المراد به السيد الشرفي حجة
ما قاله الشرفي شرح التحصيل حاصله ان كون المعنى من اللفظ صفة اللفظ ناظر وكون معناه كون اللفظ

بحيث ينهم منه المعنى الباطن انه ليس له واما الاستلزام من الاتحاد فالاولى يقال ان امثال هذا
 تحول على السامع من القوم واعتمادهم على ظهور ان الدلالة صفة للفظ والفهم صفة السامع فلا بد ان
 يتغير فيها بدءا هو صفة اللفظ اعنى كواللفظ بحيث يقيم منه المعنى ودلالة فهم المعنى من اللفظ على كواللفظ
 بحيث يفهم منه المعنى دلالة واضحة لا يشبهة فالمقصود من فهم المعنى من اللفظ كون اللفظ
 يفهم منه المعنى قوله فالمعنى يعنى اذا لم يكن مطابقة الواقع اياها صفة للحكم بل تحول على
 السامع على ما حققه بعض الفضلاء يكون معناه كون الحكم بحيث يطابقه الواقع بناء على ظهور دلالة عليه
 واعتمادا على فهم السامع قال المحقق المدقق لكن على هذا التقدير يكون المنفردا ولا في اعتبار المطابقة بل الحكم
 في الحقيقة اقول ليس المراد بكونه منظورا فيه اولاد انه يدل كرا في اعتبار المطابقة او لا يحتمل في عليه ما ذكر المراد الاول
 بلا خط او لا في حصول هذا المفهوم اعنى كون الحكم مطابقا بفتح الباء هو الواقع كانه الفاعل الصريح بها سواء كان
 ذكره مقدما او مؤخرا ولا يخفى انه ثابت على هذا التقدير تأمل قوله لا يقال هذا صادق بعين الظاهر ان يكون الباء
 في قوله تامة للسببية والضمير في الشيء فالمعنى الذي يستلزم الشيء ولا شك انه يصدق على العلة الفاعلية
 الانسان مثلا انما يصير انسانا مما ايز اعني جميع فاعله لا بسبب الفاعل واجبا اياه ضرورة ان المعدوم لا يكون
 انسانا بل لا يكون سمنا اعني غير لما انقرض من انه لا يمتد في المعدومات فيلزم ان العلة الفاعلية ماهية لمعلولها وهي
 قوله لا نأقول الفاعل ما به الشيء موجود اي الفاعل السببية الشيء موجود في الخارج ذلك ما بان ان يكون اثر الفاعل
 نفس ماهية ذلك الشيء مستتبعه استتباع النفس للشمس والعقل يتترع منه الوجود ويصفى به على ما قال
 الاثر اقرب وغيره القائلون بالماهية محجولة فانهم ذهبوا الى الماهية وهي كرا المستتب على تأثير الفاعل
 التأثير الاستتباع نفس العقل يتترع منها الوجود ويصفى به مثلا لا يزيد يستتب الفاعل في الخارج في يصفى
 العقل الوجود وليس الا اعتبارا عقليا انما عاينا كما انه يحصل من الشمس اثر في مقابلها من الضوء لمخصوص وليس
 ههنا ضوء متقرر ثابت في نفس يجعلها الشمس متصفيا بالوجود لكن العقل يتبر الوجود ويصفى به فيقول مجد
 بسبب الشيء واما بان يكون اثر الفاعل الماهية باعتبار الوجود لا من حيث نفسها ولا من حيث كونها تلك
 الماهية على ما ذهب اليه المشايخ غيرهم القائلون بالماهيات ليست محجولة فانهم قالوا اثر الفاعل
 هو ثبوت الماهية في الخارج وجودها في معنى ان يجعل الماهية متصفيا في الخارج اما الماهية فهي اثر الفاعل
 الوجود كرا من حيث لا يكون نفس الماهية صادرة عنه ولا من حيث كونها تلك الماهية بان يجعل الماهية ماهية

فصل في الرد على من ادعى ان الشيء للوجود في الخارج اما انما باعتبار الوجود قوله لا بل الشيء لا يعني الميز
لما ذكرنا في الشيء ان ذلك الشيء بل انفسه للماهية لولها اضافة باعتبار الوجود واما كون الماهية ماهية فليس
موجب للفاعل ضرورة انه لا مغايرة بين الشيء ونفسه حتى يتبين بينهما جعل واما عدم التباين في المعنى
واما هو في الخارج لا في انفسها فان الماهيات متمايزة ابصارا عن بعضها في انفسها ولا مجال للترافع في هذا وان
بعضهم قوله للماهية محبولة او غير محبولة لا يعجز عنه ولا يعيق صحة على ما يشهد به القطر السيل ما انما الترافع في كون الماهيات
محبولة او غير محبولة بالمعنى الذي مر من ان الفاعل نفس الماهيات او الماهيات باعتبار الوجود فاندفع ما قال
بعض الفلاس وانه هذا الجواب لا يستقيم على مذهبه قال ان الماهيات غير محبولة واما من يقول ان الماهيات
محبولة فلا اذ لم يلزم بعد ان الماهيات محبولة عن كونه تلك الماهية ماهية اذ لا معنى له ان يكون محبولا
للترافع وان شئت معصنا ما ذكرنا فليكن الوجود الى ما وقفه المحاشي الشريفة على شرح حكمة العيني شرح الزواجر
لحقق الذي لا قوله فيرد الاشكال اذ يصير معنى التعريف انه الموجد موجود وهذا يصدق على الفاعلية قوله
قلت بعد التسليم ان معنى كلامي ان الشيء هو ما بموجب الوجود بل بمعنى ان يعلم ويجزئه ولو جاز ان سلطنا
باعتبار الاصل في التعريفات الحمل على الحقيقة والاحتمال في الخارج وان كان مشهورا في الجستعمال لكونه في
الوجود في الفاعل بين ما بموجب الوجود فانه الماهية في معنى الاول الامر الذي سببه الموجد متصف
بالوجود واما الفاعل معنى الثاني الامر الذي سببه الشيء الموجد هو ذلك الموجد المتمايز عن جميع ما عداه وما ذلك
الماهية اذ لا مدخل للفاعل في كون هذا الوجود المتمايز هو الوجود المتمايز بل انما هو في التصانيف بالوجود
على احق فان قيل كما مغايرة بين الشيء وماهية حتى يتبين بينهما سببية قلت هذا من خفيق الدبارة والمقدم انه كما
يحتاج الشيء في كونه ذلك الشيء الى غيرها وهذا كما قالوا الموجد هو ما يقوم بنفسه اذ لا مغايرة بين الشيء ونفسه حتى
القيام بينهما قوله وبه يظهر ما بدأ ذكرنا في بيان الفرق من ان الماهية ماهية الشيء قوله وقد يجعل احدهما اي الشا
اذ كان صفة لوجود الاول لا الضمير السابق محمول على الاول المحمول على الماهية كالذات فالمعنى الذي سببه ذلك
الامر معنى انه لا يحتاج في شئ من ذلك الامر الى غير ذلك الامر فيرجع محصل التعريف الى ما قالوا في تعريف الذات
بالمعنى الاعم مجيبه انه لا يعقل شئ من الذات قوله فلا يتوهم الاشكال اذ الفاعل ليس الامر الذي سببه المعنى
ذلك الفاعل لعدم الحمل بالمطابقة بيننا قوله لكن ينبغي حفظ التعريف بالعرض انما قال في التعريف انما قال في التعريف
على ما بيناه هو ان لا يحتاج في كونه ذلك الامر والعرض ليس كذلك فان الماهية في انصافها به سواء كان كما

[illegible]

في العوارض لا يمكن تصور الشيء بدونه بالرجح ايضا اي كما يمكن تصور هذه العرضي قوله قيل على استفاد
اي يعني استفاد من تعريف قوله فانه من العوارض على قوله مما يمكن تصور بدونه العرضي مما يمكن تصور الشيء بدونه
والذي في خلافه اعني لا يمكن تصور الشيء بدونه فيرد عليه اللوازم النبية بالمعنى المحض اعني ما يمتنع ان يكون لها عرض
وغيره تصور تصورهما اذ يصدق عليهما انه لا يمكن تصور الشيء بدونه ضرورة ان تصورهما مستلزم لبعضهما البعض
لا فكل بينهما ما يقتضيه تعريف الذات ولا يخفى عليه انه كما يقتضيه تعريف الذات واللوازم المذكورة منها ذلك ينتقض تعريفه
لها مع ما فيه الاستفاد في توجيه هذا الوجه من تعريف الذات الذي في قوله انه يخرج عن التعريف المذكور للعرض النبية بل هو في ذاته
وقال المتقدم في الاستفاد في الاستفاد في قوله واما اعتراضه على تعريفها فيكون ختمه قوله ويدور عليه لاجلها الى ذكر احد من
التعريفين امل قوله جوابا له يعني لا يمكن الاستفاد او كان بيان حكم العرضي كاجل مغاير بالمادية لا يستلزم ان يكون حكم
الذاتي بخلافه وعلى تقدير تسليم الاستفاد المذكورة يكون بطريق التعريف اي بحيث نعلم ان يكون معناه
لذلك مساويا له لم يجز ان يكون المستفاد حكما عاما ستاملا له ولغيره كما ان ما ذكره اعني ما يمكن تصور بدونه
ليس معناه مساويا للعرضي بل عليه من التبعية في قوله فانه من العوارض ويؤيد ما قاله في شرحه نظم
لذا في اخر ثلث الاصول التي ينبغي فهمها عن الماهية على معنى انه اذا تصور الذاتي وتصور معه الماهية امتنع الحكم
بسلبه عنها الثانية ما ينبغي فهمه على معنى انه ليس يمكن تصور الماهية الا مع تصور ومعه التصديق بثبوته كما
تساوي اصبحت مطلقين كالاولى تشمل اللوازم النبية بالمعنى الاحتمالي والثانية بالمعنى المحض انتهى كلامه وعلى تقدير
الاستفاد بطريق التعريف فيقول في الجواب ان معنى عدم امكان تصور الشيء بدونه الذاتي انه لا يمكن تصور ذلك
الشيء بالكلية بدونه بوجه من الوجوه سواء كان بطريق الخطا بارز يكون ملحوظا قسدا وبالذات او بالبارز يكون
متبادلا ليس تصور ذلك الشيء الا تصور ذاتياته فلا يمكن بدونه اصلا والمستلزم لتصور اللازم ليس الا تصور المستلزم
بطريق الخطا بارز يكون المستلزم ملحوظا قسدا وبالذات فيمكن تصور المستلزم بدون ذلك اللازم في الجملة وهو اذا لم
يكن المستلزم متصلا بطريق الخطا والفضل اكلهم لا يكون البنية من مقتضى ملزم واحد الكثرة والى كلام كثره
بالغا ما بلغ حتى يحصل اللوازم بأسرها في الذهن وهو محال فلا يصدق تعريف الذاتي عليها فان قيل قد صرح
السيد الشافعي قد سره في حاشية الطالع بان الخاصية الذاتية للذات اعني ما لا يمكن تصور بدونه ما لا بد منه
تصور الذاتي والماهية بطريق الخطا ولا يكلف فيه الخطا الماهية فضلا عن تصورها قد احتاج اليه هو المصدق
بثبوت الذاتي لها ضرورة انها تصديق كالبقية من تصور الطريق بالذات لا مستلزام تصورها بصورة كثره

فذلك ما نضر عليه في حواشي المطالع قال السيد الشريف قد سره في بيان قولنا ان المستلزم تصور لازم تصور
الملزوم التفصيل في فرائض على الذهري ابو جبار عراضه عن الانحراف لئلا يمتدحها اي اذا تصور الملزوم وكان محتملا
فصلا في نظر بالبال مستلزما تقترن على هذا الوجه تصور كونه القريب وفي هذا المقام يبحث نضر عليه حواشي المطالع
فانهم ابيدوه قوله وايضا ان تصور اللازم جواز ان عوايد المذكور يعني قوله لا الذي مالا يمكن تصور الشيء
بدونه انه لا يمكن تصور الشيء بالكلية في زمان لا يكون البالي متصورا في ذلك الزمان ضرورة ان تصور
الشيء بالكلية لا يكون الا تصور ذلك الشيء فيكون تصور شيء في زمان فلا بد ان يكون في زمان واحد بخلاف تصور
اللازم فانه في زمان غير زمان تصور الملزوم ضرورة ان تصور اللازم متاخر لتصور الملزوم وتاخر له وانقضاء
توجبه النفس نحو الشئيين في زمان واحد واذا كان زمانا تصورهما متباينين صدق انه يمكن تصور الملزوم بدون
اللازم كما تفككه عند في زمان بقصوره فلا يخفى جلاله باللازم المذكور فقل عنه لان تصور الملزوم معد
لتصور اللازم لا سبب موجب له والا ما جاز بقاؤه مع زوال تصور الملزوم واللازم باطل بالضرورة ان تحقق
معنى الزوم بين المعد والمعد لا يخفى ولذا قالوا الدليل ما يبرز من العلم بشئ اخر والمعنى ما يبرز من تصور
تصور شيء اخر مع المبادى معدلات المطالب فار قيل فامعنى قولهم تصور اللازم البين لا ينفك عن تصور الملزوم
قلت معناه ان تصور يعقب تصور الملزوم بدون فصل ولقائل ان يعنى تفاير زمانى التصورين فان من عتسك باننا
توجه النفس في زمان احد الشئيين يرد عليه الجواب ان تصور الذاتى كذلك ايضا تامل والى في الجواب ان يقال
معنى عدم امكان تصور الشئ بدون الذاتى عدم امكان ملاخطة تصور احد كمان معنى امكانه بدون العبر عنه
امكان ملاخطة تصور احد انتهى كلامه الا ان جازانه معد حقيقة فهو بطون المعد ما عتقتم تصور اجتماع
المعد له ضرورة انه يتوقف على وجود كونه و تصور الملزوم قل مجامع مع تصور اللازم وان اراد انه
المعنى عدم لزوم الاجتماع كما يدل عليه قوله مع المبادى معدلات فان للعدلات الحقيقية على الحركة والواقعة
فيها وتسمية المبادى معدلات على سبيل التشبيه نضر بن ذلك السيد الشريف في حواشى شرح الرسالة فهو لا
اذ يجوز اجتماعهما فيكون على يقين على تقدير الاجتماع وهذا الوجه عند سره في قوله ولقائل ان يعنى تفاير زمان
التصورين كما لا يخفى وحاصل معنى الزوم ان اعتبر في الموانم البنية هو ان لا يتخلل ما بين تقبل المازوم ^{اللازم} وتقبل
وبذلك صرح العلامة القنارى في شرح المقاصد في منجذات الصفاة ومنه تفاير زمان التصورين بعد
عليه وجه الى دليله والا فهو غير موجب اصله الى دليل المذكور انما يتم فيما اذا كان تصور الملزوم معدلا

يمكن بالامكان العام كذلك يصدر على الثاني ان تصور الانسان بدونه مستغن وكل متضمن ممكن بالامكان العام
ولنخصه الله لما لم يقيد الامكان العام بشيء من الطرفين كان صادقا على كل من الواسع والمتضمن قوله وجوابه ان يعنى
انما يختار المراد بالامكان الامكان الخاص فيتم لزوم وجوده وتصوره كنهه الشئ بالعرضي بان يكون هو سبب المحصور له
الذي هو محال بل لا لزوم وجوده وتصوره كنهه مع العرضي بان يكون مقارنا له فان المجانبين للمقابلين قولنا بما يمكن
تصور الانسان بدونه وتصوره الانسان لا بد منه يعنى معه كونه اذ المتقابل لقولنا بدونه معه كونه فالمعنى بتصور الانسان
بالكنه مقرونا بغير العرضي تصور معه ليس بضروريين لا سميته فيه فانه يجوز ان يتصور الشئ بالكنه حيث لا
تصور العرضية من اللوازم البنية اقول هذا الجواب انما يتصور لو كان الباء في قوله بدونه للمناسبة اما لو كان
فالمقابل لقولنا بدونه هو قولنا به كنهه فالسؤال باق ولعل هذا وجه التسليم في قوله ولا سيما قوله يعنى بالامكان
المقتضى ان الامكان في قوله لا يمكن الانسان بدونه يدخل على التصور المتعدي فيقيد بدونه ان كان مكانا واعتبر كيفية نسبية
الى بدونه حتى يكون المعنى كونه البضئ بالكنه بدونه العرضي اذ ليس اضرورين بل يلزم ما ذكر من جواز التصور بالكنه
العرضي وبما لو اعتبر كيفية نسبة الوجود الى ان التصور المتعدي حتى يعبر للمعنى التقدير المتعدي بالكنه للمقيد
حاصلا بدونه العرضي ممكن يعنى ليس وجوده كنهه ضروريا بمعنى انه قد يحصل وقد لا يحصل فلا يستلزم
لبنه مكانا بل راجع الى ان التصور كونه بدونه حتى يلزم ما ذكر من كنهه وتوضيحه ان قولنا العرضي لا يمكن
لا يستلزم جواز عدم البياض عن العرضي ان الامكان اعتبر كيفية نسبة الوجود الى ان العرضي كيفية نسبة البياض
اليه فهنا يجوز ان يعتبر الامكان كيفية نسبة الوجود الى ان التصور الذي يكون بدونه العرضي كيفية نسبة الكون
بدونه العرضي المستفاد من التصور بدونه مثل عدم الرومي لا يبيض بان لا يوجد اصل له بان يوجد كما يوجد
فتأمل انتهى كلامه وجه التامل الاعتبار الامكان بالنسبة الى التصور المتعدي بما في كنهه الذي في التسليم فانه يصير المعنى
مختلفا في المضامك والكاتب من الامور التي يكون تصور الشئ الحاصل بل وفيها يمكن اغانه من العرضي اقول ويستفاد
الذي الى الامر الذي يكون تصور الشئ بالكنه الحاصل بدونه غير ممكن من هذا الجواب آخر للاسم السابق
اعني صديقي تعريف الثاني على اللوازم البنية بالمعنى المخصوص وهو التصور بدونه اللوازم ممكن لكن التصور محال في الخارج
الذي فان التصور بدونه غير ممكن اذ ليس تصور الشئ ان تصور ذاتياته فلا يكون بدونه ممكن انما لا تصور العرضي
فانه من التصور بالبروم فيجوز تصور بدونه وان لم يوجد هذا هو الجواب الثاني كذلك اشار اليه فيما قلنا عنه قوله
على ان تصور آية اى اعمى هذا المتقابل لقولنا بدونه وان الامكان كيفية نسبة التقيد الى المقيد فنقول في تصور

بالتأسيس الى النوع والمأهية بالمعنى الثاني كما نكرن الا تفسر ذلك الشيء فاذا كانت تلك الاشياء موجودة كانت في
موجودة والباحث لم يفرق بين المغيبيين فقال ما قال وأما قوله الفاضل الجليلي هو باع هذا الامر ارض في بيان قوله
تقرير الحقيقة أي تعريض للمأهية باعتبار التحقق والوجود فهذه بحث أما أولا فلا ناعتبار الوجود والحقيقة غير
مراد في قوله حقيقة الضميمة ثابتة لأنه يكون مستبعدا اذ يصير المعنى بالمأهية للوجود لا للموجود للوجود موجودة
عن المتأخر عن هذا المعنى بقدر يقال استأثر الى غير معنى في هذا المقام وتوجيه آخر على ان المقترن لا وحده وأما
ثانيا فلا نة كما دخل كون الشيء بمعنى للوجود في لغوية الحكم اذ قولنا بالمأهية للموجودة لاختفاء في لغوية وأما ثانيا
فلا ينبغي على المحشى ان يقول اذ لا لغوية في قولنا عوارض الضميمة موجودة وما هي تالاستيائية موجودة لان المقابل
للمعقولة بهذا المعنى أما العوارض والمأهية مع قطع النظر عن الوجود قوله وكون الشيء بمعنى للوجود وقال بعض
الافاضة لا ان كون الشيء بمعنى للوجود لم يلزم مما سبق بل لا يلزم للضاد
والسأوى كما دخل للتساوى في لغوية الحكم قول معنى قوله للمعنى عند الوجود ان معناه ان الشيء بمعنى للوجود حيث
قال في شرح المقاصد اما انهل يطلق على المعدوم لفظ حقيقة فيمت لغوي فعدنا هو اسم الموجود لما وجدنا
الاستعمال في هذا المعنى و لا نزاع في استعماله في المعدوم مجازا وما ذكره الجرجاني من انه حقيقة في الوجود مجاز
في المعدوم هو له ثبتا بعينه وقال في شرح المواظفة لتمام المقصد السادس في البحث ان القول في تحقيق معنى
وبين اختلاف الناس فيه وهذا يجب لفظ متعلق باللغة والشيء عند الوجود قوله اذ لا لغوية بيا لكون
مجموع الامور الثلاثة حاصله انه لو اضمحلت في الثلاثة بما ذكرنا في بعض احوال لو كانت الحقيقة بالعارض فيكون للمعنى
الموجودة موجودة وفكر الأشياء بالمعدومات والمعدومات فيكون المعنى الامر التي بها المعدومات هي موجودة فيكون
عنه سكو الوجود كالتصديق فيكون المعنى الامر التي بها الوجود ان هي متضمنة لم يلزم لغوية الحكم ثبت
للسؤال هو مجموع الامور الثلاثة صرا ذكره الفاضل المحشى من ان فرق بين المور دوللنا أو المحشى غير المور ليس
بنشأ قوله التدبر ومتابعة لفظ قوله اذ لا لغوية في ذلك **قوله** فلما احتملنا بعينه ان التقليل وقلة الاحتمال
باعتبار اقله المحتاجين عن اصحاب الازد هان الفاصلة **قوله** كما في مثله فان المعنى ان اعتقده وتعميده الوجود
فهو موجود في نفس الامر كما هو واجب وجوده في نفس الامر موجود فيه **قوله** والحاصل بعض المخدوع
هذه القضية بتسبب الاعتقاد ان حقيقة تعرفية كما هي الحقيقة من هذه الشئ من انشا اذ ان الموضوع بوصفها
محسوس من مشهور من الناس بل هي حقيقة لغوية وعرفية عامة على ما ذكره المحقق الرازي في شرح الرسالة

من هذا ذكره الشيخ مطاوع المعروف ولغة قال السيد الشريف قدس سره في حواشي المطول اهل الميزان
 لا يخالف اهل العربية انهم يجدون ما انفقوا به في العرب واللغة ولا يحتاج في افادته لذلك المعنى
 بيان اقلية بالنسبة الى اذهار القاصرة الغير الواقعة على اصطلاح غلاة في السائل الثابت على رده وانما
 للموضوع بحسب المراد من الحكم بلغوية ومجلاة قولك شعري شعري فانه وان كان معنيا لكنه يحتاج الى بيان
 المعنى بالنسبة الى جميع اذهار الابدان المحول مقتدا بالوصف المذكور ومعنى مجازي والمعنى المجازي وان شئت
 بدعوى بيانه ان المتبادر للمعنى الحقيقي على ما تقرر في موضعه وهذا معنى قوله في الحاشية الثانية هذا ناظر الى
 قوله وهذا الكلام معيد وقوله ولا مثلنا انما هو ناظر الى قوله في الجواب انما يكون في قوله بعض الفضلاء
 من اهل الموضوع على وجه المذكور كما هو المشهور وفيما بينهم كذلك انما هو ناظر الى شعري شعري على وجه المذكور
 فيما بينهم تدعى اما بالنسبة الى القاصرين فما امتساويا والفرق بين هذا في شعري شعري على
 للذكر وان كان مشهورا لكنه محاذو المعنى المجازي كما بد من البيان التبعي فلا في اخذ الموضوع على الوجه المذكور
 فانه حقيقة اصطلاح بلغوية وعرفية ايضا فلا حاجة الى البيان قوله اي ليس مثل السائل المذكور السائل اذ
 فرق بين القول الثابتة ثالثة وبين الثابت ثابته كذا انقل عنه قوله اذ قد عتبه اعني السائل اعني الثابت
 الموضوع والمحمول في قوله لا يخالف في قوله بلغوية وفيه اشارة الى انه لو لم يغير كذلك بل اخذ الموضوع
 بحسب الوجه من كاهل التحقيق يكون مقيدا او بدلا اندفع ما اورد بعض الفضلاء من ان الفرق بين العنوايان
 تكلف كما اذا قلنا كل شيء يكون مفروضا بحسب الضم واللغة ثبوت الباء بحسب الفعل بحسب نفس العمل كاهل
 مذهب الشيخ وللتاخير او بالفعل بحسب رضى العقل كما هو متحقق من مذهب الشيخ كما حققه الرازي في شرح المعالم
 لان مقصود التامير ليس في غير عنوان قولنا حقايه الاشياء ثابتة وبين هو الثابت ثابت حيث اخذ
 بحسب الفرض الثاني بحسب نفس الامر بل مقتضى السائل قد اخذ العنوان في الثاني كذلك وليس قولنا
 هذا القليل قوله وان لا نقول اي في توجيه قوله ربما يحتاج الى البيان ان قولنا حقايه الاشياء ثابتة
 فلما يحتاج في افادته الى البيان لعدم ظهوره بالنسبة الى اذهار القاصرة لكن ذلك البيان ليس بطريق
 التاويل والصرف عن الظاهر المعنى المراد وتبادر لكونه معنى حقيقيا بخلاف شعري فانه يحتاج الى التبعي
 الى التاويل والصرف عن الظاهر المعنى المراد منه وتبادر وعلى تقدير بشارته فهو معنى مجازي والفرق بين
 هذا وبين السائلين السابقين ناظر الى كلمة التعليل حيث قال فان شعري شعري يحتاج الى بيان

معناه الخفاء وهذا ناظر الى رتبها اعني الاحتياج الى البيان حيث قال فان محتاج الى التاويل وفيه انه يكون
 لقوله ولا مثل انما هو النجم وشعري شعري من اجل في بيانيا عدم اللغوية الا ان ارجح فادة نظيره الا فادة في
 هذا القول عدم ظهورها في شعري شعري كن نقل عنه وما قاله لقوله انما هو النجم حيث اراد اجابة الاشياء
 ثابتة مستعملة في الموضوع لئلا يفسد مجاز فهو امر بذكر البطلان في الالزام للمعنى المراد منه وان كان مجازا الكدر
 لشهر صار كالتحقيق في انقضاء عصر اللغز من غير احتياج الى القصة فهو لا يوجب استثناء عن التاويل بل شعري الشعري
 المراد حقيقة على ما قالوا من التحقيق من بين هب الشيم ان عقد الوضع هو الصافي ذات الموضوع بمفهوه وبسبب
 قوله وهذا المعنى كما يحصل في لغتهم كور شعري شعري غير محتاج الى التاويل كان شعري المقيد بالار او المقيد
 بما مضى في التصديق بالبلغة لا يصح استعماله فلو جعل اصناد شعر العهد يكون المراد بعض شعر المعهود وهو
 شعري الذي من بعض شعري المعهود وهو المقيد بما مضى في التصديق بالبلغة يكون معناه على ما هو الظاهر للتبادر
 من المعنى شئ يفي للاضافة بلا تاويل وحاصل الرفع ان معنى العهدية هو اعادة بعض الاشعار للمعبرين او اعادة
 بقيد كور الشعري فيما مضى فاما البلاغة فما لا يدل عليها اضافة فاداته لئلا بالتاويل بل في الموضع عن
 الظاهر قوله وكفره اى حكم من فرق بين شعري الا كغيره فيما مضى او هو شعري المعروف بالبلاغة وبين اعادة بعض
 المعبرين سواء كان بالنوع او بالاشعار او بالنوع لعدم دلالة الامة المعبرين على التقييد المذكور بل هو من الالزام على العبد
 يقتضيه الذكر الحقيقي لفظا او تقدير او الذكر المحكي وكل منقح هو ما كان نقل عنه وما ذكرنا ان الرفع ما قاله بعض الفضلاء
 ان شعري الذي كشرى فيما مضى والمعرف بالبلاغة بعض الاشعار معينة لكن بالمعنى النوعي والتعين المعتبر
 في العهد لا يقتضي على الشخصي فيجوز الالزام بالاضافة التغير النوعي وهو شعر المعهود بالبلاغة او فيما مضى
 لان الاضافة انما تدل على الالزام بعض الاشعار سواء كان حينها بالنوع او بالشخصي اما ان يعينه باعتبار كونه
 فيما مضى او موصفا بالبلاغة كما دلالة لها عليه قوله والمشهد يعنى التوجيه في بيان قوله وما احتجنا الى البيان بالالزام
 بيان من هذا الكلام ومطابقة لنفس الامر وهو التاويل بالليل والمعنى ان هذا الكلام مقيد بل في محتاج الى هذا
 التقدير البيان من اجل انه بالبيان بالنسبة الى بعض الاشعار كالشعرية فيكون ذكرنا كيد الالافادة فان المسائل
 لما انكر الالافادة اكد بانها محتاج الى الدليل فكيف يمكن كونه مقيد بالاجابة والتوضيح من السابقين فان في
 ذكر بيان ظهور الالافادة على امر قوله ويرد عليه شعري اى يعنى مرجع على هذا التوجيه ان شعري شعري لا
 محبة بالبيان من الله ومطابقة لنفس الامر بالدليل ان مقتضا معناه محتاج الى بيان تقديره كانه كتابا

الا كثر في فاعلموا وشعري للفرق بالبلغة عن شاهد خصلها بالنسبة الى الاحاد الباقية
 وليدعة فاندفع ما قيل ان اشبع في الجواهر الى التاويل كما الى بيان صدقه بالدليل فلا يكون قوله ولا مثله
 ابو الهيثم وشعري بقوله ناظر الى قوله في الجواهر والبيان ولا جعل قوله ولا مثله الى الوهم اه منبأ على وجهه يذكر ان
 في كتابه ما يرفعه من له حتى وراية بالاساليب كذا نقل عنه وهو من اظهر ركائز ما قاله بعض الافاضل
 المراد بالبيان البيان بالدليل فيكون ناكيد اللافادة وقوله لا مثله الى الوهم في التوجيه للشيء في اتحاد السند للشيء
 كانه ناظر الى قوله في الجواهر والبيان **قوله** واعلم انه جواب حرد في الجواهر للذات بقوله فان في الجواهر
 وحاصله المراد بالحقيقة في الجواهر انه بان البعد والعدم ولو جاز العن ما يصح ان يعلم ويجز عنه وبالتيقن في الجواهر
 فالمعنى ما هيته الامور التي يصح ان يعلم ويجز عنها ثابتة في الجواهر فلم يتوجه السؤال الى العودية وعلى ما ذكرنا لا بد من شي مما
 ذكره المفاضل الجليل بقوله ويرد عليه الحقيقة بالمعنى المذكور كذا تظاهر في الجواهر بالوجود الاسمي على حد ذاته
 الاستيعاء لا يجوز اضافة الحقائق اليها ونقل الى العودية وعدم الاتحاد باق في الكلام للذات كواسمها في الجواهر
 اراهم منه امر البعد كونه الوجود معتبر في الحقيقة كما عرفت كان هذا المبنى على ما ذكرنا سابقا في توجيهه ان اول من
 المراد بالحقيقة للذاتية باعتبار الوجود وليس كذلك لما عرفت سابقا فبناء على هذا لا اعتراض على ما عرفت
 في المناسلة في قول الحكم بان ما هيته الامور التي يصح ان يعلم ويجز عنها ثابتة لا يصح ظاهرا الا ان من ذلك
 المعدر فان فيلزم ان يكون له معدومات كذلك وليس كذلك قلت المراد بالامور الجواهر كالحقيقة انما هي
 في الجواهر لا في غيرها متحقق وثبت ما هيته احسن ما يصح ان يعلم ويجز عنه ككيفية ثبوت ما هيته بعض الافراد في الجواهر
 كما في قوله تصديق بها الى التصديق بثبوتها في نفسها وبأحوالها الى التصديق بثبوت الاحوال فلا بد من ما قيل
 ان الحكم انما هو ثابت في الجواهر ككيفية تصحيح التصديق بالاحوال من العلم بها لان التصديق بحال الشيء من حيث النسبة الى الشيء
 علم بل الشيء قوله فالله في العلم الاستغراق الانواع يعني كمال التعريف في قوله والعلم لا استغراق انواع العلم في العلم
 والتصديق في المعنى جميع انواع العلم بالحقائق اعني العموم والتصديق متحقق واما حمل على استغراق الانواع كانه
 الى ان استغراق الافراد يلزم ان يكون جميع افراد العلم بالشيء ثابت وهو غير صحيح كما لا يخفى بخلافه فجميع افراد العلم
 ثابت ولو باعتبار البعض في افراده وفي اقاله عوته لمقام من جمل الاستغراق للانواع مما لا يرعى عداه
 لعمدة حقيقة وانما هو باعتبار ان معنى الاستغراق هو استيعاء الافراد وانما الجهر في كل الانواع قوله ثبوتها
 جمل الامور للاستغراق بمعنى الاتقاء كالمقام مقام الوجود على اللاحقة وهو لا يحصل من العلم بخلق كماله

ثبوت الجنس العلم بالمخاطب ضرورة انهم معترفون بالشك والشك من التصور بل ينكرون التصديق بها وايضا
المقصود العلم على الاستدلال بوجود المحذورات لا يتم الا بالتصديق بها وبإسقاطها ولا فائدة على العمل حتى ينقض بالتصديق
مع ان التصديق لا يحصل بدون التصديق المحتمل على الاستغراق ويكون المعنى جميع انواع العلم من التصور والتصديق
محقق في ما قيل ان مقام الرد لا يستند الاستغراق مطلقا فضلا على الاستغراق النوعي اذ ثبوت محبت العلم
في الرد كما ان ثبوت محبت الحقيقة كافيه ليس ينبغي كما في بعض **قوله** ثم ان الرد استدلالا يعني ان الرد استدلال على ان
الصانع موجود متصف بالعلم والقدر والحيثية وغيرها كما يحتاج الى العلم بان المخاطب ثابت بحيث يسمي الى العلم باسمها بانها
ممكنة او حادثه كما ينبغي في باب اثبات الصانع اذ انقرض هذا علم ان من قال لفظ الثبوت في قوله والعلم بها ذو
التقدير بان الاستدلال على وجود الصانع انما هو بوجود المحذورات فلا بد من تقدير الثبوت ليفيد بان العلم
بوجود المخاطب يلحق بفهم غلط في توجيهه غلط في الاول نظر وجوب التقدير بحيث قال لا يتم غرض الرد استدلالا
اذا لم معنى علم بها ان حضورها والتصديق بها وبإسقاطها فاحاجة الى التقدير والثاني نظر كفاية العلم بالثبوت
والافلا وجه تخصيص التقدير به اذ كما بد من العلم بالاحوال ايضا على ما سيبي اقول ويمكن توجيه كلامه من قول الله
بحسب ما يرحم الغلط الثاني بان المراد بثبوتها علم من ثبوتها في نفسها او ثبوت الاحوال لها فيشتمل العلم بالاحوال
قوله غلط في نقل عنه الاول نظر كفاية العلم بالثبوت فلان قدره ولم يقدر غيره والغلط الثاني نظر في
التقدير **قوله** والثاني ثبوتها باعتبار النصف واليه نقل عنه فان مصدرا ثابتة للمسندة الى الضمير مخاطب هو ثبوت
المخاطب ففي ضمنها مصدر مضاف والضمير له كما في قوله تعالى اعدوا هو اقرب للتحقق انتهى كلامه قال الغلط الثاني
فيه ان كفاية الاضافة بحسب المعنى المحذورة **قوله** لا غير مراد ان المقصود من قولنا والعلم بها متحقق الرد على
الردية المنكرين للعلم مطلقا فيكفيهم اثبات العلم الاجمالي لجميع المخاطب وكفاية العلم بالتصديق بها **قوله**
وان اردنا اجمالا ان اردنا بقروله لا علم عدم العلم الاجمالي بان يلاحظ بوجه من جميع المخاطب فعدم هذا العلم غير
مستلزم فان قرنا لمخاطب الاشياء ثابتة فيضمن العلم بجميعها بوجه الثبوت وهو العلم الاجمالي مع انه قد سبق ان المراد
الرد على محقق الاشياء والاعتقاد ولا يتحقق بدون العلم وهذا القول كاف في العلم الاجمالي قوله لا يقال غلط
العلم الا يعني ختم ان المراد عدم العلم بقضيل وهو قول انه مضرة العلم في قوله والعلم بها متحقق على تقدير علم
الثبوت متفقد البك وذلك كانه اذ لم يقدر الثبوت يكون المراد من العلم بها العلم النقصي وكان المطلب من العلم
بالمخاطب نفسها اذ التصديق علم باسمها كما بد من تعيين العلم بالكنية والالام يحصل الرد على الردية لا غير

أينما معتبرون بالعلم بالوجه ضرورة ان الشك في فرع المقبول فيصير حاصل الاستدلال انه لا بد من تقدير
 الثبوت اذ لم يتذكر كان المراد بالعلم بها بالاكته وهو باطل للقطع بأنه لا علم بالحقائق تفصيلا فضلا عن ان
 يكون بالاكته الفاضل المحقق فهم ان مقتضى المحقق ان يتقيد العلم بالاكته على تقدير ارادة الثبوت فاعترض بان بينهما
 كل الاول علم معتبر والثاني مقتضى وكيف يصح ان يقال نحن نقيد العلم على تقدير ارادة الثبوت بالاكته ولا يخفى ان
 ما ذكره بعيد عن المقصود من اجل الفاضل المحقق في قوله نحن نقيد العلم بالعلم المذكور في قوله اذ لا علم بجميع الحقائق وذلك
 ان قوله في الجواب لا دليل عليه من ان يقيم الشاير بينا في ياتي عن ذلك قوله لا نفوركا دليل على ذلك لا دليل على تقدير
 العلم بالاكته والرد على الادارية يحصل بانه بان يكون المراد العلم الشامل للتصور بالاكته وبالجواب فيكون **المسألة**
 العلم بالحقائق ان تصورهما بالاكته وبالجواب فيكون قوله من ان يقيم الشاير بينا فينتهي ان تسليم الشاير العلم في
 قوله العلم بها متحقق بحيث يثبت في المقبول والتقدير في حيث قال من التصور بها والتقدير بها وبالجواب في ان
 العلم بالاكته لا يقتضي ذلك مبنى على ان يكون المراد بالعلم تصورهما وان يكون العلم بهامتنا ولا للتقدير بها وبالجواب
 على امر وقول الشاير يدل على شموله لتقوله والتقدير قوله ولو سلم فبطلان ما يعنى لو سلم ان المراد بالعلم
 العلم بالاكته بلزوم بطلان هذا للتقدير وجوب تقدير الثبوت بل يجوز ان يترك التقيد اعني بالاكته ويكون المراد
 العلم مطلقا سواء كان تصورا بالاكته او بالوجه او تصديقا بها وبالجواب كما في الشاير اذ الخلاص من ذلك ان العلم
 بها لا يكون بتقدير الثبوت يكون بترك التقيد المذكور وتعيم العلم ايضا كما لا يخفى بحاصل الجواب ان لا نسلم تحقق تقدير
 العلم على تقدير عدم ارادة الثبوت ولو سلم ذلك فالقضية المركبة هي هنا اتفاقية فلا يلزم من بطلان التقيد تقدير
 الثبوت وذلك لان بين تقدير الثبوت والتقدير بالاكته مع الجمع والامران اللذان بينهما معنى للجمع لا يستلزم عدم
 احدهما عن الآخر بل عين احدهما كما لا يخفى فلا يستلزم عدم تقدير الثبوت للتقدير المذكور وبما حوزنا في
 ما قاله الفاضل المحقق المرفق فيه انه على تقدير تسليم التقيد لا يجوز ترك التقيد بتقدير الثبوت كانه انما سلم تحقق
 التقيد على ذلك التقدير ويجوز ان يكون بطلان ذلك التقيد بانتفاء قده كانه انتفاء التقدير اذ لا عقدة بينهما وما
 لزوم التقيد بذلك التقدير حتى لا يمكن ترك التقيد على ذلك التقدير فيكون استحالة التقيد مستلزما كاستحالة
 التقدير فينتج تقدير الثبوت قوله وفدا قال ايضا ثبوت الكلي غير معلوم حاصله ارادة التقيد على ما قاله من المراد العلم
 عيان لا يد بقله العلم بثبوت الحقائق الا قد مدق ثبوت جميع الحقائق فهو ليس بصحيح كان ثبوت الكلي غير معلوم وان
 اراد التقدير بثبوت بعض الحقائق فلا وجه للعدول عن الظن وتقدير الثبوت اذ كما يعلم ثبوت بعض الحقائق يعلم بعض الحقائق

فما قال المحشي المدقق فان قيل ثبوت الكين معلوم اجزاء لان ما امر من قولنا من حقائق الاشياء التي تضمن
جمالها بالجميع المراد هذا قلنا فلا يكون العدد له وجهها انتهى كلامه وفيه تأمل قوله والجواب بان المراد من خبر
قوله المراد بقوله حقايق الاشياء المحقق حقايق الاشياء والمعنى جنس حقايق الاشياء ثابتة والعلم بانك
تستحقق سواء كان في ضمير فرد واحد واكثر فوجه الالزام بالجميع في ذلك كاف في الرد على الخصم لا سيما
طلب الكين في المقامين قوله مرد عليه ان الازالة المحبذة وان لا يتم بها الاشتغال يحصل بها الرد على الخصم لكن لا يحصل
عوا المقص من التقدير بها لثبوت القضية لان المقص من التنبيه على وجود ما نشأ هذا من الالزام والاعتراض
صحة العلم بها لثبوتها الى معرفة الصانع على ما صرح به المفسر وإذا كان المبراه المحبوس لا يلزم ان يكون ثبوته
العلم به في ضمير ذلك البعض لجواز ان يكون في ضمير فرد آخر ما نشأ هذا فلا يحصل التنبيه على وجوده قوله وجواب
بجنى المبراه في قوله التنبيه على وجود ما نشأ هذه الشبهة من شاهد اذ التعليل في مقرر الصانع ما يتوكل وجود المحبذ
العلم بها سواء كان ما نشأ هذا الا قول هذا الجواب لا يدفع الاعتراض اذ وجود جنس ما نشأ هذه
يكون التعليل في ضمير ما نشأ هذا لان معنى قولنا التنبيه على وجود جنس ما نشأ هذه التنبيه على وجود ماهية ما نشأ
سواء كان في ضمير فرد واحد واكثر كما ان معنى قولنا جنس حقايق الاشياء ثابتة ان ماهية حقايق الاشياء ثابتة
سواء كان في ضمير حقيقة واحدة او اكثر على ما هو مدلول كلام المحبوس ثم يدفعه اذا كان المراد بالجنس الجنس المنطوق اذ
بوزا ان يكون وجود ما نشأ هذه بجزء المعنى في ضمير ما نشأ هذه وعينه لكونها فرد بركه لكن جملة على هذا المعنى
م ان يقدر لفظ الجنس ايضا بعيد ما يدل عليه قرينة فالجواب ان معنى التعليل والتنبيه تأمل قوله والكلام في
على خلاف المضاف وهو لفظ الجنس قال المفاضل المحشي لا حاجة الى تقدير المضاد لان ما في قوله ما نشأ هذا ما هو
وموصوفة واما ما كان في ضمير فقيده معنى الجنس او معنى الاستخراق على ما علم في موضعه وقد جعلت ههنا
المجنس انتهى ولا ينبغي ان لا يصير المعنى التنبيه على وجود الجنس المشاهدة جنس ما نشأ هذا لا يصلح فلا بد
من تقدير المضاد او ياول المشاهدة افراد لا قوله او نقول يعني نقول التنبيه على وجود ما نشأ هذا حاصل من الكلام
السابق ليس على حذف المضاد وكان في الكلام اعني قولنا حقايق الاشياء ثابتة تنبيه على وجود شئ من الحقايق واذا
ثبت شئ منها فالاحتجاج بالشئ هو المشاهدة لهما اظهر وجوده واسبق حصوفا من غير هذا ولا كذا في الاعتقاد
في هذا الطفولية لكن في كفاية هذا القدر من التنبيه تأمل قوله وهم الغنادية الفرق بين هذه الغنادية والغنادية
الغنادية ينكرون ثبوت الحقايق ويميزها في نفس الامر مطلقا بعبارة الاعتقاد بدونه ويلزم من ذلك في الحقايق بالمرء

مميزه ونفسها ارتفعت بالمرءة والمحاق عندهم كالسر الذي يحجب الظلماء ليل، ثبتت في نفسها ولا تتبعية
اعتقاده يدل على ذلك قول المحقق ويدعون الجرم بعدم تحقق نسبة امر إلى آخر حيث نفى التحقق أي بقرينة والعناية
ينكرون شوبها وغيره في نفس الأمر فظم النظر عن اعتقاد ما يعني أنه لقطع النظر عن الاعتقادات امر تفتت المحاق
في نفس الأمر بالمرءة لعدم إبقاء تميز بعضها عن بعض كما يقولون فيقولون أو تشرها فيها شبيعية الاعتقادات أو توسطها
وهذا هو السبب المصوب من تصويب كل مجتهد كما في قواعد العربية فإنها ليست من العلوم الحقيقية الدائمة في
انفسها مع قطع النظر عن اعتبار لغة العرب لكن لما ثبت فيها استقرارها ولما انصفنا الصدق والمكان في الاعتقادات
عندهم ليست بغير الدعا في كما هو عندنا فاننا نقول تجد هذا الشيء مرالا في نفسه كذلك وهم يقولون هذا الشيء كذا
يجد كذلك من أجل انهم معنى كون مذهب كل جماعة حقا بالنسبة اليه عندهم لأنه لما كان ثبوت الاشياء في انفسها
تابعة للاعتقادات كان اعتقادات كل شخص مطابقا لما في نفس الامر فيكون حقا كما يقال ان تقديم المصاوغ الذي على
المضائق بناء على لغة العرس العكس ايضا حتى بناء على لغة العرب ولا حاجة الى ما قبل من الحق ههنا على هذه
الطام كما سيجي وقال بعض الفضلاء ان الفرق بين المذهبين العنادية بين كون نفس الامر مرضا في النفس
والعنادية بين كونها طرفا للشوق والحق في هذا الفرق انما يتم لو كان المذهب في قولهم معنى الجود بناء على لغة
ظروية نفس الامر لوجو الشيء لا يستلزم استقار ذلك الشيء لجلا وظرفية بانفس كما هو في محله اما اذا كان معنى القيمة
كما سيجي فانقاء ظروية نفس الامر لتمييزها استلزم انتفاء هاد المرءة فلا يكون ظرويا وانفسها ايضا فالغوي على
ما ذكرنا فان قيل عبارة الشارع في بيان المذهبين ناظر الى الفرق التي اعترض بها بعض الفضلاء خصية اولئك في الثاني
دورا اقل فلو كانت ^{البيان} قد سره بالمال فان في التميز مطلقا يستلزم الانتفاء بالمرءة واثبات التميز
بتوسط الاعتقاد يستلزم انتفاء الثبوت في نفس الامر قولا كما هم يعاندون اذ يعي يعاندون العقلاء
لجاريين يتبع الاشياء امر الواجب والممكن ويدعون الجرم بعدم ثبوت نسبة امر إلى آخر في نفس الامر حتى نسبة القيمة
فلا يكون المحاق الاضمارا وخيا لا كاسر فيليس في الحقيقة ريب ولا عيبا لا ينبغي ولا هوصل الا ان الحق ارجح الى
واحد في الحقيقة هو الوجود المجرد العاري عن التكثر وان القيمة انما هو مجسبات النفسانية الوهمية كما ذهب الصوفية
الرجحية في قول مراد السوفسطائية نفى حقيقة سوى الحق فيكون لا دعوا الى مذهب الصوفية لم يتبع كلامهم ولم يتفحص كلام
وبما حذرنا اندفع ما يتوهم ان قوله ويدعون الجرم بعدم تحقق نسبة امر إلى آخر في نفس الامر مبدل على انهم ينكرون
بنو قوا وان لا هم مختص بالنسبة وليس كذلك فانهم ينكرون نفس المحاق نسبة كانت ولا كما عرفت فالاولى

ان يقال ويدعون الجزم بعدم امر في نفس الامر ولعل الداعث على تخصيص النسبة ان قولنا اذا ما من قضيت به نسبة
 انه دليل لما ادعوه وهو انما يدل على عدم تحقق النسبة فقط وليس كذلك لانه بيان لمنشأ عظم فيهم وان لا يمتنع
 ويخص منشأ جزمهم قال في شرح الموافقة ومنهم فرقة تسمى بالعنادية وهم الذين يجادلون ويدعون بخارج من
 بان لا موجود اصلا وانما اشتأ من جزمهم من الاشكال في التعارضه مثل ما يقال لو كان الجسم موجودا في عين من ان
 يتأخر في قوله لا انقسام فيلزم الجزم وهو بط لادلة تعاندا ولا يتقيا هي وهو الضابط الادلة مثبتة ولكن لا يتقيا
 موجود الكان ما واجبا او ممكنا وكلاهما ابط لا اشكال في المعاصرة للجو لا مكان **قوله** وبه يظهر اني اذا ذكرنا
 من جهة النسبة ونقلنا عنهم بدل على ان انكارهم لبعض خصوصيات محققات الموجودات بل اعم الموجود والمعد وظفنا
 في نفس الامر لانكارهم نسبة امر الى اخر مطلقا **قوله** فتخصيصه يعني التخصيص المشار انكارهم محققات الموجودات
 بالذكريه قال ومنهم من ينكر حقائق الاشياء بحسب على وفق ما سبق فان الكلام في ثبوت حقائق الموجودات **قوله**
 ما ظهر له يعني ان الاظهر ان يحل الاشياء ههنا اي في قول المشايخ منهم من ينكر حقائق الاشياء على المعنى الكلي الغامض
 الموجود والمعد معا على ما يصح ان يعلم ويخرج عنه قوله ان تقررها اي يعني ليس المراد بالثبوت معناه التحقيق اعني
 الوجود الخارجي بل انعم الشامل للوجود والمعد وهو الجواز او هو تقررها واعتبارها مع قطع النظر عن كون
 الفارض كان انكارهم ايضا لا يختص بالموجودات الخارجية بل بجميعها والمعد ومات فالمعنى انهم لا ينكرون
 تلك الاشياء متصفة بالتقرر ولا امتياز بحسب نفس الامر مع قطع النظر عن الاعتقاد وفي الفاضل المجلي اي تقررها
 وكونها على قرار واحد فانه لما كانت احوال الاشياء بحسب الاعتقاد فلو اعتقدنا في بعض الاوقات وجود شيء
 فهو موجود فلو اعتقدنا عدمه فهو معدوم فلا يكون شيء من الاشياء تقرروا في شيء من الاوقات وانما في الثبوت ^{بالنظر}
 لانهم لا ينكرون الثبوت مطلقا لما عرفت من اننا لو اعتقدنا ثبوت شيء فهو ثابت على كل شيء لكن بالنسبة الى المعتقد انتهى
 كاله ووجه بحث اما او لا فلا ان التقرر على هذا المعنى مع انه خلاف المصطلح يكون احض من التثبوت لانه لا يرد به الوجود ^{الذي}
 يكون على قرار واحد حيث يقال لا ينكرون التثبوت مطلقا والثبوت هو الوجود سواء كان على قرار واحد او لا فلا
 يكون قوله محققات الاشياء ثابتة مراد على الصفة لا فم ايضا فان يكون ثبوت حقائق وانما يتفقون عنها التقرر
 ولو حمل الثبوت في قوله محققات الاشياء ثابتة على التقرر لم يكن ذلك كونه في الثبوت والوجود والكون مع قوله المعنى
 المتخصص او اما انما يثبت بالثبوت بالثبوت هو قوله لما عرفت به في التقرر بان يقال لو اعتقدنا
 تقرر الشيء فهو متقرر اي انهم لكن بالنسبة الى المعتقد ينبغي ان لا ينكرون التقرر قوله فيكون مذهب كل قود حقا فان

ايضا واما ان يزعمون فزجبا بالوفاق قول الغرض من الاستدلال ثبات ان سقانو الا شياء ثابتة لا يجرى
 البطلان مذهبهم لثبت غرضنا بجرده كقولنا في محله لا يدل على ذلك قول المشايخ لنا تحقيق الزمان في العلم لا
 في الزمان ان يقتصر على الشق الأخير وحاصله انكم جرحتم بنفي الحقائق مطلقا موجودة كانت او معدومة
 قلتم لا شيء من الحقائق في نفس الامر وهذا النفي من جملة الحقائق اذ قد ادعيت بانه ثابت في نفس الامر حيث قسمتم
 في اثباته بالشبهة فقد ثبت لبعض ما نفيم فلا يرد ما قاله بعض الفضلاء انه يرد عليه مثله ايرد على ما ذكرتم
 ان يقال ان النفي من جملة الخيالات الباطلة عندهم وكذا الجرح فلا يلزم نبوت ما نفى قوله قلبيوه يعني ان بعض
 الناس هم ان هو قسائية انما يبنون الحقائق الموجودة في الخارج فلا يلزم من نبوت النفي نبوت الحقائق
 فتكلموا في ترجيح الزمان بانه اذا ثبت النفي ثبت الحقيقة الموجودة في الخارج لا نفي قسم من العلم لكن هو البعض الموجود
 في الخارج كانه اما كنه الفعل على ما قيل قوله ويود عليه حاصله انه كيف يمكن الا لزام المنكر اجلي البديهيات
 بامتنع فان لم ان يقولوا ان نفي العلم مجرد بل هو من جملة الخيالات والدلالة على المشبهة في محلات باطلة
 وقد اذكره جماعة شبيهة للحقائق فلا يرد ما قال بعض الفضلاء من ان عدم وجود العلم عند كثير من المتكلمين لا ينافي كونه
 ملزوما به اذ لا يجب كون الملزوم به معتقدا لم يتسلسل به او مقصدا له حتى انه لا يتم الا لزام عليهم بل توسع دائرة
 مقاديرهم لان التسلسل بهم المتكلمين وهم لا يقولون بوجود العلم حتى يرد ما ذكر قوله لا يقال له حاصله انه لا حاجة في
 توجيه الزمان على تقدير ان يكون الكارهم مقصورا على الموجودات التي امر بها تمام بدونه كان ترد يد هذا الزمان
 في التخصيص هو معنى الوجود فيصير المعنى ان لم يوجد في الخارج في الاشياء فقد ثبت شيء منها وان وجد النفي في الخارج
 فقد ثبت امر موجود في الخارج ولا شك ان تلك المقدمات مستدركة لانه متردد بين وجود النفي وعدمه فان قالوا
 يلزم وجود الاشياء وان قالوا بوجوده فهو المدعى قال الفاضل الجليل في تحرير هذا السؤال يعني ان هذا الابرار مشترك
 الوجه وبين قولك المتردد بين قولنا الشارح لان الشارح ايضا انما هو الوجود في الدليل الا لزامي كان ترد هذا
 الا لزام في التحقيق اذ يحصل التردد في الاشياء اما تحقق وهو اي التحقيق بمعنى الوجود فيجتاح كلامه ايضا
 للمقدمات المذكورة والا لم يثبت وجود شيء من الاشياء على هذا التقدير اي على تقدير صحة النفي انتهى اقول فيه
 بحيث كان ان المراد ان يحتاج في شق التردد الى هذه المقدمات بان يكون ترددا في الامور الممكنة الموجودة
 فانه اذا لم تبين تلك المقدمات وجود النفي يكون الشك الأخير محض احتمال فرضي على ما يشعر به قوله فيحتاج كلامه
 ايضا الى المقدمات المذكورة فتقول كون التردد بين الامور الممكنة ليس لازما اذ يجوز وقوعه في الامور

سد الطريق الخضم بحيث لا يمكن له التكلم بل معلومه الكتب وان اراد انه على تقدير فرض الشئ الثاني كذا هو
شئ من الاشياء بدون تلك المقدمات على ما ينبغي قوله واكلم ثبت وجود شئ من الخارج على قدر اذ
القول هو باطل بديهية لانه اذا فرض وجود الشيء ثبت لدعي سواء كان محالاً وممكناً قوله كما انقول
ليس هذا الا حاصله ان المتحقق هو هذا في التعديل ليس بمعنى التحقيق اعني الوجود الخارج اذ لو كان الشئ
الارواح من الترويد اعني قوله ان المتحقق في الاشياء فقد ثبت صحيحاً لانه يكون المعنى ان يوجد الشيء في الخارج
يلزم وجود الاشياء في الخارج ولا شك ان عدم وجود الشيء في الخارج لا يستلزم ان يكون الاشياء موجودة
في الخارج مجازاً ان يكون الشيء المتصنف بجميع الاشياء ثابتاً في نفسه معدوماً في الخارج فلا يلزم وجود الاشياء
اذ يجوز ان يكون للثلاث اشياء متصفة بالشيء المعدوم كالمثنية المتصفة بالامتناع المعدوم قوله عدم تمام
على اللازمية ط كانه لا يدعي عوالم حتى يتصور الالتزام من محلا والطائفتين للباقيتين في العنادية يدعي الالتزام
الحقائيق والعنادية بعدم ثبوتها في نفسه قوله فنية تامل نقل عنه وجب التامل ان اصل قولهم شئ في نفس الاشياء
وثبوتها هو انه لا نسبة متحققة في نفس الامر حتى تقر فيمكن ان يقال ان المتحقق نسبة الشيء في نفسه فقد تحقق
الثبوت اذ الواقع لا يحل عن احد النسبتين نعم يرد عليه متلما اورد في الزام العنادية من ان عدم ارتفاع
من جهة المحل لا عندم انتهى بل السبب هو ان القول في التقرير في نفسه اذ لا نزاع في كون اعتبارها باطل
مرادهم في نسبة التقرير الى الاشياء فالمراد بقوله النسبة متحققة اما في حين نسبة التقرير الى الاشياء او في حين
مطلق النسبة لانه اذ ثبتت نسبة التقرير لم يثبت شئ من النسب وبالحكمة ثم يمكن ان يقال ان المتحقق نسبة
يلزم ان يتحقق نسبة الثبوت في نفس الامر اذ الواقع لا يحل عن احد النسبتين فيلزم ثبوت الاشياء وان تحقق
المعنى متحقق حقيقة من الحقائيق ونفس الامر فيه انما اتات بعد ما هدم ويدعي ان عدم حلول الالتزام عن
حصيل تامل لا عقاد بل ليس في احسن الامور شئ منها هذا حاصل ما نقل عنه وان قلت ان اراد بقوله الالتزام
لا يحل عن احد النسبتين لانه لا يجوز عن تحقق لحد من هذا يدل عليه السياق فلا بد من ذلك بل اللازم ان يكون ذات
احدهما في اليمين او ليس شئ من نسبة ثبوت الامتناع وسلبه الى سريك الماري مع تناقضها متحققة في نفس
الامر اما الثانية فللوهان كاذبة واما الاولى فلا بد ان كانت متحققة في نفس الامر لحد من تحقق طرفيها نعم انه متصنف
فيه لكن انضاف شئ بغيره كما يستلزم ثبوت النسبة له فضلاً عن ثبوت النسبة كما تقر في موصفه وان اراد ان الواقع
لا يحل عن احد هما بمعنى الاشياء اما متصنف في الاول بل في الثاني فيحتاج الى ان نسبة السبب يلزم من ان نسبة

تخففها أو شوبتها حتى يكون فيه اثبات لبعض ما يفتقر مجازا أن تكون اعتبارا مع الصفات الأشياء به كما في النظم ووجه
 الوحدة إلى غير ذلك مما يتكرر من غير أنه قد مر أن ليس المراد بالتحقق الوجود بل المقترن والفتن في نفس الأمر
 فإذا كان النقيض امرا في نفسه كان متميزا عما هو فرض محض ولو في الذهن ولا يكون تابعا للاحتقاد والقرن المحض
 كما مر عن العندبة أما عندي ولعل ما عند غيري أحسن من هذا **قوله** قال في شرح المقاصد تأييد لقوله ^{هنا}
 تأمل يعني نظام على العندبة على ما قال في شرح المقاصد واستارة إلى الذين كلا مية نوع تدافع **قوله** أحببت
 بجمعية اثبات الشيء ونفيه وفي بعض النسخ بجمعية اثبات الشيء ونفيه والزيادة ناظر إلى قول كل منهما اعني انكار الحقيقة
 وإدعاء كونها خيالا وانكار ثبوتها وإدعاء كونها تابعة للاحتقاد وإنما أورد كلمة ومعظمهم اغترقوا بها نظر إلى أن
 الشاخص يكفي باحدهما **قوله** هذا دليل الكدرية وفيه إشارة إلى دليل العندبة أيضا حديث قال فان لا صفوة
 يجد السكفي في مرام **قوله** وحاصل ما لا وفق بالعيان أما أنه لا وثوق بالعيان أو بالبدية فليظروا ^{هنا} **قوله**
 المحر ويدعيه العقل أما أنه لا وفق بالبيان بالدليل فليظروا على العيان فتشاه **قوله** وغرضهم الإدفع
 لما يتوهم من أن كلامه اللازم أيضا قضا فان عسكرهم بما ذكر يدل على أن غرضهم اثبات امر أو نفيه كالمجهر
 بثبوت امر أو انتفاءه منهم انهم يدعون الشك في جميع المحتايين بل في الشك أيضا ووجه الدفع **قوله** إطلاق الغلط
 منهم بناء على عدم المساراد فهم يشكون في وجود المحر في فادته وفي غلطه بل في الشك أيضا **قوله**
 قد استعركا في قوله تعالى قد يعلم الله المتقين **قوله** على القيلة إلا أن يجوز أن يكون الغلط قليلا بالنسبة
 إلى المعنى أو ما وقع كثيرا في نفسه ولا منافاة بين القيلة الإضافية والكثرة في نفسه فيكون المعنى والمحر ^{هنا}
 غلطاً قليلا بالنسبة إلى عدم غلطه كثيرا في نفسه قال بعض الفضلاء هذا معنى على أن المعنى هو المحر والتحقق أن
 قد الخلقة على المضارع بفيد القلة بحسب الزمان ولا شك أن ثبوت القلة بحسب الزمان لا بناء في الكثرة
 الإضافية بحسب المادة تأمل **قوله** اقلبت لعل الإثبات للمقدمة المتنوعة بقولنا غلط الحسن في الكثرة
 منسوبا إلى المحر في غلط في بعض المواد ومتى كان كذلك يجوز أن يغلط في جميعها فلا يكون مقيدا للعلم ومنه ^{هنا}
 العلامة كبرى القياس بأن لا نه أنه إذا كان غلطاً في بعض المواد يلزم جواز غلطه في جميعها فان غلط
 في البعض إنما هو لا سبباً حسيباً وهو لا ينافي المحر في بعض آخر سبباً متقاع جميع الأدب والمجعية له عاد المستدل
 وقال ان قولنا متى كان الغلط في بعض المواد تابعا يجوز ان يغلط في جميع المواد مجازا ان يكون للغلط انما
 سببه عام متحقق في جميع المواد والمجهر بانقضاء مطلق سبب الغلط معتدراً فلا يختص المحر ببعض المواد وهو ^{هنا}

أظهر أن جواز وجود سبب العلم كاف في إثبات المقدسة المنوعة وإن شئت فقل إن مجزئ مقدسة لفاعله في إثبات
المقدسة للمنوعة لا أنه مرد على التاخر فاقاله فاعمله مجزئ من قول التاخر فناء لظواهره في قوله المناقضة
فلا وجه بمثل المحشى أن قلت لعل إلهام أو كذا فلا ند إدراكه كذا لم يلحقه في خبره ولا احتمال ولا محتمل ولا يقين
به إثبات المقدسة للمنوعة وأما ثانياً فلأن التاخر لم يردع المجزئ بانقضاء مطلق أسباب الغلط حتى يتوجه شبهة قول
من أيرتجى بانقضاء مطلق غلط ليس في قولهم حاصله منع المقدسة الفاعلة بأنه يجوز أن يكون سبب العلم
لغلط غيره لا أنه في ذلك فإن بدعية العقل جازمة بانقضاءه في بعض المواد كما في مثل إدراك حلاوة العسل
حزوا عاد بالانطراق اليه متأنية وهم الغلط وإمكان تحققه في نفسه لا ينافي في المجزئ العاد كذا في العلم العادي
فإننا نجزم أن جمل أحد لم ينقلب له هباجز ما يثبت مع إمكان أن تقلب في نفسه وفيه يقال كالعلة إلى المجزئ بذلك
بأنه واجب غائبة في نفس الأمر ومصدره حصول المجزئ بالمشهور من بداهة العقل وقد بحثنا في مشهات
لما صار منها ما لغلط لا يكفي في حصول العلم عدم غلطه في نفسه لا من كذا بل من العلم بكونه صحيحاً غير غائب في كذا
صحة ذكره يعني أنه ذكره لا كالمضموم في تعريف العلم لعدم اختصاصه باليقين بل هو شامل للظن والجمل
كما أن العلم المعروف بهذا كذا وما قال المفاضل المحشى في توجيه هذه العبارة من أنه إشارة إلى ما قبل
لوحظ المذكور من الذكر بالضم يلزم تعريف الشيء بنفسه لا تنبغي العلم فليجوز التعريف به فلجاء إلى الذكر بالضم
إعلم العلم لساو له الظن الجمل المركب لأن كل واحد منهما يحصل بالقلب كذا العلم يحصل بالقلب فجاز التعريف
به ليس بشيء إذا كمنع لئولهم الذكر كذا بالمعنى اللغوي والعلم المعروف بالمعنى العرفي فإنه إذا كان المراد كذا
والعلم خاصاً بما يحل الظن على كذا التام ليكون التعريف المساوي فلا معنى لقول التاخر أني يتضح وتظهر
فإنه يعبر عن الظن بحيت يشمل التام وغيره ويدل عليه قوله لكنه ينبغي أن الجمل الخلقية قوله حلاوة لفظه وإغلاط
لجعله من المضموم وفي تشرحه المقاصد بالشعر بأنه من الذكر المضموم حيث قال أي صفة يكتشفها ما بذكره
ينفك إليه لكر النتائج قال العبرة وقد يوهن أن المراد بالمدكور للعلوم إلا أنه ترك ذكر المعلوم تفادياً عن الدلالة
استمر وكيفية القول وقد يوهن بدلاً على أنه ليس من الذكر المضموم فلا بد أن يقال أن نسبة التوهم ليس كاجل
أنه حصل المدكور بمعنى المعلوم بل كاجل توهم أن ذكر المعلوم يستلزم الدوران تغير اللفظ يرفعه وأما ما قال
المفاضل الجليلي من أن ما ذكره الفاضل ههنا وبين ما ذكره في تشرحه المقاصد تدافعاً ظاهر حيث جعل المدكور
من الذكر المضموم وليس ينبغي الاحتياط في توجيهه في كتاب آخر في آخر ليس من التدافع في شيء

قوله لكن عدة علماء الف الف العرب واللغة نقل عنه ولا يمكن الفرق في الادراك الحسي بين البهائم وغيرها
وحصل احساس التعلق بالكل لشعره كثر من في المرقا مت هو به غير مفيد لا يبرح الوجه تحكم واصطلاح
انهم ويمكن ان يقال ان العلم المنفرد عن البهائم هو العلم الغير الاحساس وما العلم الاحساس في ثابت لها فلا مخالفة وقيل
بادراك الحواس اذ ان النقل بالحواس نفس الاحساس بل ليل قولهم المدرك انما هو النقل وبدليل انه سيجي في الكلام
انما هي ان كانت لا دار له فلا يرد المخالفة قوله اي يغني عن التمييز فيكون الشكل وصفة فوجب تمييز الاحتمال فيقتصر
والعلم الحقيقي قائم بمحله اعني النفس وحيث ان غير الشيء عما اذا كان تمييزا لا يمتثل ذلك الشيء المتعلق يقتضيه ذلك
التمييز فلا بد من اعتبار الكل ان التمييز اذ اوجب الصفة انما هو صفة له فان التمييز هو النفس الصفة آلة للتمييز ولذا
قيل فوجب تمييز اوله نقل تمييز تمييزا او لا بد من اعتبار المتعلق ان تمييزا انما هو شيء يتعلق به وهو ان لا يمتثل يقتضيه
فعله صفة يتناول العلم وغيره من الصفات كالحياة والسواد وغيرها وقوله فوجب تمييزا من الصفات
التي فوجب تمييزا التمييز في شرط التمييز وهي ما عدا الصفات الادراكية فان المقدرك مثلا فوجب ان يكون محلها متميزا
العاخر ان يكون محلها متميزا عن الصفات الادراكية فانها فوجب تمييزا التمييز للشيء كما فوجب تمييزا عن
الشيء وقوله لا يمتثل يقتضيه التمييز بوجه من الوجوه مخبره الظن المشك والوهم والجهل المركب
والتقليد فان الظن والشك الهم بوجه تمييزا لا يمتثل يقتضيه في الحال والجهل المركب التقليد بوجه تمييزا
تقيضا في المال ما لا يمكن فلا الراجح في نفس الامر خلا فيجوز ان يطعن عليه فيما بعد ما في التقليد فاعلم استنادا
الى ما جرح من حس او بدعية او عادة او بهان فيجوز ان لا يرد التقليد اخرقة ان كان المعروف العلم الشامل العلم الذي
وعنه يحسن ان يترك الاجابة عنهم من قوله فوجب علما سواء كان بطريق السببية كما في علم الواجب بطريق العلم
كما في علم الحق واذا كان الحق علم الحق يتخصص بالانجاب العادي على ما هو المذهب من استناد
جميع الحكماء الى الله ابتداء المعنى العلم صفة قائمة بالنفس تخلقها الله تعالى عقيد تعلقها بالشيء
ان يكون النفس متميزا عن غيره لا يمتثل يقتضيه قال بعض الفضلاء فيه ان اخرج الشك والوهم من تعريف
العلم لا يعرف وجهه كان كذا منلهما تصور على ايدى محله والتصور داخل في التعريف بناء على انه لا يقتضيه
له اشكلا فلا وجه اخر له بل وجه لصحة اصلا قلت الشك الهم من حيث انه تصور للنسبة من حيث
هو لا يقتضيه وجه اخر لا اعتبارا دخلا في العلم باعتبار انه لا يحذف في كل منهما النسبة مع كل واحد
الفرق كما ان سبيل التمييز المسار اذا لم يجره ولا يحصل التردد والاضطرار بانه لا يقتضيه في النسبة

من حيث انه يتعلق بها الاحتمالات ينأى عنها من حيث انه يتعلق بها الشيء وهما بهذا الاعتبار خارجان عن العلم
 من حيث ان اعتبارهما ليس بالصدق قدس سره في حاشية شرح مختصر الاصول **قوله** كما هو باننا قد استوفينا
 منه مذکور صريحاً وانه موافق لما قالوا ان اعتقاد الشيء كذا مع اعتقاد انه لا يكون الا كذا اعلم ومع احتمال انه
 لا يكون لكن الاحتمال لا مخرج له وفيه اشارة الى الجواب وجه اخر لكنه عظيم بان يراد نفي المتعلق ويكون
 المراد بالتميز المعنى للصدق اعني الكشف لا ايضا للمعنى صفة توجب لها ان يكشف للمتعلق بحيث لا يحتمل المتعلق نفي صفة
 وسر يكون الصفة بغير الصورة والشيء والكمات لا ما يوجبها او يكون المراد بالتميز الصورة والنفي والكمات وسر
 يكون الصفة ما يوجبها ولا يحتمل ما فيه لا الشيء لا كحتمل الصفة اصلاً اذا التزم لا يكون لا محذوراً فلا وجه
 الا ان يقال ان المتعلق وان لم يكن محتملاً لنفي صفة في نفس الامر لكن بحيث له عند المدرك بان يحصل كل منهما
 بل لا آخر لكل واحد من تصور الصدق بصفة توجب كنهاً وايضاً حال المحتمل متعلقة بنفي صفة عند المدرك اما في
 المعنى فلا مقام للنفي في اما في الصدق فلا ان متعلقه عن وقوع النسبة في نفس الامر مثله نفي صفة هو كذا وقومها
 فيه فادام ليس الصدق في اعني ادراكه الوقوع او اللادفع حاز ما مطابقاً ما خذ احسن وبديهة او عاداً او برهاناً
 احتمل متعلقه في الوقوع مثلاً لنفي صفة وهو اللادفع واداً كان محتمل الشروط الملوذة لا يكون متعلقه احتمالاً لنفي صفة
 بسلاً في الحال ولا في المال يكون متعلق الصدق على هذا التقدير بوقوع النسبة او لا وقومها لا لطرفين كما يحتمل
 كاحتمالها في غير نفسها وهذا اعني محتمل احتمال حصول احدهما بل الاخر من ان المتبادر من احتمال الشيء كذا في
 محتمل ان يضره كما في الاعتقاد الظني وان لم يضره محتمل الاستحسان ونفي صفة وهو وجه علم ظهور هذا الوجه في محتمل
 نفي صفة ويحتمل محتمل انشاء الله تعالى **قوله** لو عدم الاحتمال صفة لمتعلقة به يعني انضمم التفاعل المستتر في كحتمل
 ليس الى المتعلق الدال عليه لفظ التمييز فانما يكون الشيء وانما لم يكن لاجل ان نفس التمييز كانه ان كان المراد
 به المعنى المصدرى فلا نفي صفة اصلاً في التصديق ولا في الصدق وان كان ما به التمييز اعني الصورة والنفي والكمات
 فلا معنى لاحتمال نفي صفة ان تكلف بمثل ما مر وان المراد ووجه كل منهما بل الاخر على متعلقه في وجه
 احتمالها لمتعلقها مع محتملها لما اشتهر من ان اعتقاد الشيء كذا مع العلم بانه لا يكون الا كذا اعلم ومع احتمال انه
 لا يكون كذا اظهر فانه صريح في ان المتعلق ادنى الشيء محتمل **قوله** وصفه بالتمييز مجاز او صفة للمتعلق اسم
 بصفة للمتعلق اسم مفعول **قوله** تم التمييز يعني انه اذا كان المراد بالنفي نفي التمييز والمراد بالتمييز ما به التمييز اعني كذا
 بما اعتبر التمييز للشيء المعنى للصدق اعني كون الشيء مميزاً اذ ليس له نفي صفة محتمل المتعلق كذا في التصديق ولا في النفي

وهو حظ وذلك الامر في التصور الصورية وفي التصديق النقي والاثبات مثلاً اذا انقلب علمنا بما هيته الاحتمال حصل
عند النفس صورة مطابقة لها لا تقتضي لها اصلاً بها غيرهما علماً لها واذا انقلب علمنا بان العالم حادث حصل
اثبات احد الطرفين للاخر بحيث تغير بها علمها ولكنه قد يكون مطابقاً لآخر ما اخذ من بدعة او حسن
دليل فلا يحتمل التفتيش الصحيح الذي قد لا يكون فيحصله في خلاصة تعريف العلم بأنه امر قائم بالنفس لجأ امرها فغير
الشيء عما عدل لا بحيث لا يحتمل ذلك الشيء يقتضي ذلك الامر ويرد عليه امور الاول ان يلزم ان لا يكون العلم بنفس
والنقي والاثبات بل ما يوجبها مثلاً لا يكون العلم بالانسان صورته الحاصلة عندها بل ما يوجب تلك الصورة
صورته والثاني يلزم ان لا يكون التصور والتصديق فسمى العلم لان التصور علمي ما قالوا هو الصورة الحاصلة ^{بالنفس}
هو النفي والاثبات الثالث القول بالصورة فرع الوجود الذهني والمعرفون للعلم بهذا التعريف يسكنونه ^{والمعروف}
ان ارادة الصورة من التميز خلاف الظاهر الخامس النقي والاثبات ليسا بقتضيين لآخرهما عن الشك ويمكن
المجواب عن الاول بان المعرفين للعلم بهذا التعريف يلزمون بان العلم ليس نفس الصورة والنفي والاثبات قائم
يقولون اوصفت حقيقة ذات اضافة تخلقها الله تعالى بعد استعمال العقل والحواس والخبر الصادق يستقيم
انكشاف الاشياء اذ انقلبت بها كما ان القدرة والسهم المبرك ذلك ولذا كتب الحاشي في هذا المقام العلم
ليس نفس الصورة بل صفة توجبها وما هو المشهور من ان العلم هو الصورة الحاصلة فهو من هذه الفلاسفة
القائلين بانظباط الاشياء والنفس هم يتفنون وعن الثاني بأنه ان اراد بقله انه يلزم ان لا يكون الشك ولتقتض
فسمى العلم ان لا يكون العلم منقسم اليها بالذات فسلم ولا خسر في ذلك وان اراد ان يلزم ان لا يكون منقسم اليها
اصلاً فهو من فان العلم باعتبار ايجاب النقي والاثبات تصديق باعتبار عدم ايجابه لشيء منها انصور اشار الحاشي الى
ذلك بقله والعلم بهذا المعنى ينقسم الى اما التصور والتصديق ليسا بقتضيين للصورة والنفي والاثبات فقد عرفت ان
الفلاسفة وعن الثالث ان المراد بالصورة الشبيه والمثال الشبيه بالتحصيل في المرات وان هذا من الوجود الذهني فانه
مرادهم بوجود الذهني امر يشارك الوجود الخارجي في تمام للاهية وبما تله عن الراية بأنه مبني على المساهلة
والاعتماد على فهم السامع للقطع بان المحتمل للقتض هو التميز بمعنى الصورة والنقي والاثبات دون المعنى المصدق
وعن الخامس بان المراد بالنفي والاثبات المعنى اللغوي وهو اثبات احد الطرفين الآخر وعدم اثبات لآخرهما لا لآخر
ولذا جعلوا متعلقهما بطرفين لا درك ان النسبة واقعة او ليست واقعة علمها هو مصطلح الفلاسفة بما في
هذا المقام فانه مطابق ^{من} الادكيا قوله ومتعلقه الطرفان هكذا وقصفاً لعمارة السيد السند قدس سره في حاشيته

والا لا تنقص تعريف العلم بها قال المحشي المدقق المذنب اولاً وبالذات بعد الغيبة عن الحق من اموحيا الى العلم
 تعلق العلم به وليس الايمان بل من المجاني لكن لما بقية الامر الخارج كون وسيلة الى معرفة اقتضاها
 اقول في بحث اذ لا يخفى على احدى بصيرة الملوك هو ما تعلق به العلم واوجب عتق عا علة فالامر الخيال
 يكون مدركاً اذا اوجب صفة العلم تميزاً بان يحصل صورة عند المدرك وفيما نحن فيه ليس كذلك بل كان كلاً منا انما هو في
 هي الى الملاحظة العين الخائبة من الحق في الصورة الملاحظة بالذات حتى يكون مدركاً له ليرفقا بين ما به
 والمدرك فلجواب ما اجاب عليه اي التميز هو الصورة اه يعني ان الكلام بتقدير المضافات فان تصور صفة
 لا يجب تميزاً في الصورة لعلها هي الماهية المتصورة بحيث لا يتصل الماهية المتصورة لا تقتض تلك الصورة فلا بد
 ان التصل غير التميز اذ هو صفة موجبة على امر والمعتبر في تعريف العلم عدم احتمال التعلق بالتغير المتغير
 فلا يصح بناء او احوال المتكلمات في تعريف العلم على انه لا تقتض لها قال الشارح في شرحه المشهر معنى قوله لا تقتض
 المتصورة انه لا تقتض لعلها هي الماهية المتصورة وهذا مبني على ان يكون المراد بالمتغير مقتضى المتعلق وقيل محتملة
 قوله ومن هذا اى وسراج ورو والاعتراض ظاهر المراد لا يقتض التميز قبل المراد بالمتغير مقتضى الماهية وقوله
 لا يقتض صفة للمصفة كالتمييز وصغير لا يتصل راجع الى المتعلق فالمعنى صفة لا يجب تميزاً لا يتصل متعلقها يقتض تلك الصفة
 فالمتصور نفس الصورة لا يوجهها او التميز بالمعنى المصداق وهو الكشف واذا ايضا نام ولا شك انه يصح البناء
 المدرك لا لا تصور صفة لا يجب كشف الماهية المتصورة بحيث لا يتصل تلك الماهية مقتضى ذلك التصور
 اذ لا تقتض له على ارضى المكنة لا يخفى انه خلاف الظاهر لا يكون لا يتصل صفة للتمييز ومختلف للتعريف على ان لا يكون
 بانه من باب كمالها فاحتمل فالواضح تميزاً في ان لا يمكن ان يراد فيه مقتضى الصفة قوله وقد يجازي
 قد يجاب عن اعتراض عدم صحة البناء المدرك ان يكون الكلام على تقدير المضاف وان يكون المراد مقتضى
 الصفة بان عدم مقتضى التميز فرع عدم مقتضى المتصور فاذا لم يكن لنفس المتصور مقتضى لا يكون لتمييزه
 الكبري وجب مقتضى قوله لكنه لا يخفى ان ادعاء عدم مقتضى التميز فرع عدم مقتضى المتصور امر لا دليل عليه
 الا بربا ان في التميز بين مقتضى التميز لا يقتض له وقد يقال ان مقتضى المفهوم المتصور وعدم مقتضى المتصور علم
 التميز المتصور متلازمة لا يتصور ان تفككاً ههنا بعد مقتضى الواحد في التميز عدم مقتضى كذا قول ادعاء المتكلمين
 ايضا لا بد من دليل ودعوى المبداهة غير مسموعة قوله اقول ان اعتراض آخر على قوله بناء وحاصله ان شمول مقتضى
 العلم للمتغيرات كما يصح باعتبار انها لا تقتض لها كذلك يصح باعتبار انها غير محتملة لئلا يقتضها كان كل متعلق

لا يحتمل عيوضه في المحاصلة على تقدير تسليم ان التصورات نقضاً يصح شمول تعريف العلم للتصورات
غير محتلة لها فلا وجه لبناء بتموله للتصورات على اننا لا نقاض لها قوله فلو سلم ان للتصورات نقضاً
اي لتمييز التصور لما مر قوله فلتا وحاصله ان شمول تعريف العلم للتصورات بناء على اننا غير محتلة للتفاضل انما يتم في ذلك
بالكنة اذ كل تصور بالكنة لا يحتمل عيوضه في المحاصلة لما انه لا يمكن تحديق حقيقة الشيء واما في التصور بالوجبة
اذ يمكن بشيء واحد لوازم متعددة فكما يمكن محضاره باحد هاتين احضاره بالآخر بخلاف بناءه على انه
لا نقاض لها فانه شامل للتصور بالكنة وبالوجه قوله على ان اء علاوة على تقدير تسليم ان كل تصور بالكنة
وبالوجه لا يحتمل عيوضه في المحاصلة وحاصله ان بناء دخول اليه التصورات على انه لا نقاض لها انما هو بحسب ما علم هو
بما ان يكون له لذلك اللوح من غير هو عدم الاحتمال للقيض بحسب التقدير والفرص فيخبر ان يكون مبناه بحسب
عدم النقيض ومحسب الفرض عدم الاحتمال وللفاضل الخليلي في شرح هذا الكلام ما قد بلم في نهاية البعد عن
للام وهو يعم انه انما ينافي تحتية المرام قوله لانه يطل كثيرا من قواعد المنطق اكد قولهم عكس النقيض جعله
اذا في احد المنطق لا يخلو عن ناسخ كل القاعدة قضية كلية والتعريف ليس لذلك واما قولهم نقض
المساويين من ارباب القواعد بلا مبرر لصدق التعريف عليه وعدة في شرح المطالع من القواعد قول الخليلي
استبعاد من كل السبل السند قدس سره وحاصله ان فخر القضاة انما يرجع الى الثمانين بالذات اي الامرين
الذين يحتاجان الى تضافر جميع مقتضى لادته تحقق احدهما في نفس الامر انتفاء الحروف وبالعكس لا يرجع الى السبل
فانه اذا تحقق كلاهما بغير الشئ استلزم السبل بالعكس لا يكون للتصور اي الصورة لقيض اذا لا يستلزم
تحقق صورة انتفاء اخرى وان صغر الانسان والادسان كلناهما حاصلتان لا تدافع بينهما الا اذا
اعتبر نسبتها الى موقله يحصل قضيتان متناقضتان صدقان لم يحل السبل لجمع النسبة الانسان
الى شئ بل اعتبر جزء منه وان جعل راجعا اليها كانتا متناقضتين صدقا وكذا نكاح الحال في التصورات التقييدية
والاشائية لا تدافع بينهما الا بهما رخصة وقوع تلك النسبة وارتفاعها او بالاعتبار المذكور في المفرد فان
قلت مفهوم نسبة الانسان الى زيد مفهوم سلهما عنه كل منهما مقيد بالتصور بينهما صدقا وكذا يفتقر
كل منهما لقيض الآخر بالمعنى المتعارف للقيض من تحقق النقيض للتصورات ايضا والجواب ان كلا منهما ان لو خط
من حيث انه لا رابطة بين الطرفين فالتناقض بينهما غير التناقض في القضايا وان لوحظ مرحية انه مفهوم
من المفهومات وتحتل على زيد كقولك زيد منسوب الى الانسان وليس ينسب اليه الانسان فهو ايضا راجع الى التناقض

القضايا فان قولنا زيد منسوب اليه الانسان معناه زيد انسان لا فرق بينهما الا انه اعتبر بنسبة الانسائي
اليه ثانيا وحبل عليه وفس عليه السلب وان فسر التقضيان بالا مريد المتناقضين اي الامور التي
يكون كل منهما نافيا للآخر لذاته سواء كان مانعا في الحقيقة والاعتناء كما في القضايا او مجرد تباعد في المفهوم بانه
اذ قيل احدهما بالآخر كان ذلك اشد بعدا مما سواء كان التصور نفيا كالانسان والا انسان وذلك قول
ومن ههنا قيل اه اي من تفسير التقيض بالمتناقضين قيل نفيا كل شيء رفعه ذكر السيد الشريف قدس سره
في حاشيته شرح المطالع المفهوم المفرد اذا اعتبر في نفسه لم يتصور له نقيض الا بان يضم اليه معنى كلمة النفي
فحصل معهما اخر في غاية البعد عنه وليس في رفع المفهوم في نفسه واذا اعتبر صدق المفهوم على شيء فقتضى ذلك
بهذا الاعتبار سلبا اي سلب صدقه ورفعها اعتبر صدقه على الاول نقيض بمعنى العدم والتماني مع السلب
فهم من هذا ان التقيض في التصورات يتحقق بقسميه اعني رفعه في نفسه ورفع عن شيء بالا اعتبارين واما الصدق
فلا يتحقق فيهما التمس الاول اذ لا يمكن اعتبار صدقها او حيا على شيء وان معنى قوله نفيا كل شيء رفعه سواء
كان رفعه في نفسه او رفعه عن شيء انه ان اعتبر في ذلك الشيء في نفسه كان تقيضه رفعه في نفسه وان اعتبر
على شيء كان تقيضه رفعه عن ذلك الشيء قال المحشي المدققي مناقشة من وجهين الاول انه لا يصدق على
السلب الثاني ان قوله او رفعه عن شيء يقتضي ان يكون رفع الضاحك عن انسان مثلا نفيا لخاصية
مع انه ليس كذلك بل هو تقيض كإثباته انتهى كلامه ويمكن الجواب اما عن الاول فبانه يجوز ان يكون الخطا
التقيض على الايجاب اعتبارا انه لا يزم مساو لنقيض السلب اعني سلب السلب ويؤكد ما قالوا من نفيا لخاصية
الكلية السالبة المجزئة مع ان تقيضه رفع الديقيل الكلي واصر حوا في بحث القضايا الموجبة من ان التقيض عندنا
اع من ان يكون رفعها لذلك الشيء او كإثباتها مساويا له وان كان التقيض حقيقة هو رفع ذلك الشيء والوجه ان
يقال رفع كل معنى تقيضه على ما وقع في عبارة السيد السند قدس سره في حاشيته من شرح مختصر الاصول واما
عن الثاني فبما عرفت من المراد انه اذا اعتبر الشيء في نفسه كان تقيضه رفعه في نفسه واذا اعتبر مرجعية
على شيء كان تقيضه رفعه عن ذلك الشيء كما في تسمي التقيض تحقيق بالنظر الى اعتباره في نفسه **قول**
المحققين محمول على الجار اي قول المنطقيين من ان السلب التناقض للتصورات محمول على الجار باعتبار انه لو
النسبة بينهما حصل التناقض بينهما اما في الصدق والكذب في الصدق فقط على ما عرفت ولذا عرفت التناقض
باعتبار التقيضين بالاجاب والسلب بحيث يقتضيه لذاته صدقها كذا في اخرى **قول** وايضا المزمرة

قوله يبطل كثيرا لا وجه كقولنا ضعيف قولهم انه لا نقاش للمفاهيم وحاصله انه اذا لم تكن التصورات قائل
 يدخل جميع المفاهيم في نقاش العلم مع عدم صدق العلم عليه لان المطابقة معتبرة في العلم ولا مطابقة في بعض
 المفاهيم فلا يكون التعريف انما قوله واجب الا هذا ما افادنا سيد المحققين في مواضع من كتبه ^{صحيح}
 ان الصورة الانسانية المرسومة الماشئة من ذلك الشيء علم تصوري للذات ان كانت الملاحظة ومطابقته لا يحتمل
 لا يحتمل غير الصورة في الواقع ولا خطأ في الصورة لمطابقته المعلوم انما الخطأ في الحكم المقارن بين التصور والواقع
 هذه الصورة صورة لذلك الشيء لا هو الشيء وهذا سؤال مشهور وهو ان المطابقة لما الشيء الذي انشأ منه ^{صورة}
 او الشيء الذي كان تلك الصورة صورة له فان كان المدرك الاصل يلزم حريا ^{المطابقة} ان المطابقة لا يتم مطابقة في الصورة
 التصورية من غير ملاحظة الحكم ولا نقاش اليه اذ لا شك ان الصورة المنتزعة من الانسان لا يكون مطابقة له
 وقلة يكون بل ان ملاحظة الحكم وان كان المدرك الثاني يلزم ان يتصف بالتصديق لعدم المطابقة ايضا اذ كل
 صورة تصديقية لا يكون الا مطابقة لما هي صورة له فان الصورة التقديرية كقولنا العالم مستغن عن المؤثر
 مطابقة لما هي صورة له اعني ثبوت الاستغناء عن المؤثر للعالم ويمكن الجواب بان الصورة التصورية والتقديرية والاشياء
 المطابقة لمعومها لكون معلوم كل صورة تصورية واقعة في نفس الامر ضرورة كانه كما انتم بين المعلومات التصورية
 يرى ان كل متصور فهو ماهية من الماهيات في نفسهم اعم قطع النظر عن فرض العقل اعم الممتنع المفروض وجودها
 واصوابها فيكون كل صورة تصورية مطابقة للواقع فلا يصف بعدم المطابقة اصدارا لجملة معلوم ^{مطابق} التصور
 انه قد يكون اقعا في نفس الامر كما في قولنا العالم حادث مثلا وقد لا يكون اقعا كما في قولنا العالم قديم ضرورة
 تقع المماثلة بالذات بين المعلومات التصديقية فالصورة التقديرية قد تكون مطابقة للواقع وقد لا تكون كما
 في الانياحجر وحصل منه الصورة الحجرية وحكما بان هذه الصورة لذلك الشيء كان كل من الصورة التصورية
 التقديرية مطابقا لما في نفس الامر ضرورة ان كلاً للمعومين اق في واذ الانياحجر وحصل منه الصورة الانشائية
 حكما عليه بل للحكم فالصورة التصورية مطابقة لما في نفس الامر وهو الماهية الانشائية والصورة التقديرية
 غير مطابقة له لعدم معلوم فيه وهو ثبوت ذلك الصورة للحج والحاصل ان الصورة التقديرية تصدق ^{بالتصديق} بمطابقة
 عدم المطابقة لما في نفس الامر والصورة التصورية دائما متفقة بمطابقة له فتأمل انه دقيق قوله وانما
 خطأ في الحكم انما الخطأ في الحكم المقارن لذلك التصور فان الحكم بان الصورة الانشائية من الشيء ^{واقعة} قد انشأ
 قد صدر ملكة للنفس فاذا كانت تلك الصورة صورة لما انشأت منه في نفس الامر يكون حكمه مطابقا ^{بالتصديق} لما انشأ

صورة له في نفس لا مركبة كصورة متباينة له وهذا معنى تحقق المطابقة واللا عطف بقتة في الحكم مع مطابقة الصورة
 لما هي صورة له في الصورة. وما ذكرنا ان هذا ما في الحكم بان هذه الصورة هي تلك التي في فرع الحكم بالفعل وليس
 الحكم في الفعل بل يمكن ان يلزم التسلسل كما انما يلزم التسلسل لو كان الحكم الحاصل بواسطة تلك الحكم حكما محامدا
 اليه بالذات في نفس فيه مجسم اعتبر فيه من الصورة ان الروح من الوجها يمكن في ذلك قوله ويرد عليه فرق اكل
 ان كبر تلك الصورة تصور اوا در اكل الانسان موقوع في العلم بان يكون العلم بالوجه على العلم بالشيء من ذلك الوجه حتى يكون
 بالشيء من جهة الانسان عين العلم بالانسان الذي هو منه لكن الفرق ثابت فالعلم بالوجه هو العلم بالشيء من ذلك الوجه حتى يكون
 تكون العلم بالوجه فلو لم يكن العلم بالوجه معلوم والحاصل الذي هو صورة ومعنى العلم بالشيء من ذلك الوجه ان يكون
 ذلك الوجه آلة لملاحظة فالحاصل في الامر نفس ذلك الوجه والمعلوم بواسطة هذا العلم بالشيء فالعلم بالوجه
 في المثال المذكور اعني العلم بالانسان وان كان مطابقا لكن العلم بالشيء من ذلك الوجه ليس مطابقا بل هو
 المثال المذكور هذا اذ المتصور هو الشجر والكلية الانسانية التي لملاحظة اشياء انفراد بان الله هو الشجر انه
 متصور من حيث المجردة فهو باطن بالضمرة اذ الصورة التي لملاحظة فرد من افراد الانسان دون الشجر فكذلك يكون الشجر
 متصورا بان الانسان متصور بان الوجه من حيث كونه انسانية فلا يخطا في تلك الصورة اذ هي مطابقة للصورة
 وانما النظام في ان هذه الصورة التي لملاحظة تلك الشجر الذي والا ذلك الشجر فرد من افراد الانسان لم يفتل
 عنه توصيفه انا اذ ارينا شجرة من بعيد وهو في الواقع شجر فحصل منه في اذهانه صورة فاعتقد نال ان الانسان في
 توصيه الخ لا الشجر بوصفه الانسانية ويحمله عنوانا بناء على ذلك الاعتقاد ويحكم على ذلك بانه قابل
 للعلم والفهم ^{صفت} في المحكوم عليه في هذا الحكم الواو وعلى ما نؤخذ بهذا العنوان معلوم لنا بهذا الو
 بلا شبهة وصورة الانسان التي لملاحظة المحكوم عليه اعني الشجر ووجه ذلك الشجر والشجر معلوم لنا
 من ذلك الوجه قد تغير الفرق بين العلم بالوجه وهو هذا العلم بفهم الانسان الذي هو آلة لملاحظة الشجر وبين
 العلم بالشيء من ذلك الوجه وهو هذا العلم بالشجر من حيث انه مفهوم الانسان في مثال العلم بالشجر الذي
 هو الشجر في الواقع بوصفه الانسانية غير مطابق وهكذا الحال في قولهم الماهية الجردة على العوارض ^{صفت} وال
 الخارجية موجود في المذعر والذعر معلوم كما يعقل والذعر والذعر والذعر والذعر والذعر والذعر والذعر والذعر
 من الشجر واعتقدا ان الانسان محكوم عليه بانه قابل للعلم مثلا والمحكوم عليه بلان يكون متبعوا لما الحكم على الشجر
 من ان ليس معلوم الا بوصف الانسانية فنثبت ان الشجر محصور بوصفه الانسانية وهو مطابق للعلم ولا يمكن

ان يقال ان المعلوم هو المحجر بحيث انه انسان لان من يكون المعلوم هو الانسان فلا يكون فرق بين العلم بالشيء
 بالوجه الذي هو الانسان وبين العلم بالشيء بلبس الوجه على هذا الظاهر ان المعلوم هو الشيء من حيث انه
 محجر من حيث انه انسان وان دفع الجوابين كورفانه مني على عدم الفرق بين العلم بالشيء بالوجه وبين العلم بالشيء
 من ذلك الوجه وتحقيق الجواب اناسلما انه بعد حصول صورة الانسان من الشيء واعتقاده انه انسان لا كمال
 الحال على المحسوس اسطة للمشكلة بين الجور والانسان فجعل الوصف المذكور عنوانا وحكم عليه لكونه المعتبر في انضمام
 اثر الموضوع بالوصف العنواني هو ان تصان بالفعل بحسب الاعتقاد على ما هو التحقيق والمحجر المذكور
 كما سيجري بحسب نفس الامر لكنه انسان بحسب الاعتقاد فغير ان يكون الصورة الانسانية الله لملاحظة الانسان
 الذي هو شئ في الواقع ويكون معنى الحكم عليه ان الامر الذي اعتقده متصفا بالانسانية موصوف بكونه قائل
 واقفهم فيكون المتصوفا متصفا بالشيء الذي هو الانسان المفروض ومع ذلك يكون المحكوم عليه هو المحجر لانه محجر
 في نفس الامر والخطأ انما هو في الاعتقاد بان ذلك المحجر انسان الذي هو اناس من عدم اعتبار ان المحسوس في الامور
 المتشاككة وقد يجاب بوجوب اخر احداهما سلما ان المحكوم عليه هو المحجر لكنه معلوم بالوجه المطابق ودفع
 التذليل معلوما لنا الاوصاف الانسانية فوجد ان غايته ان ذلك الوجه غير شعوريه وذلك لا يوجب ان يقاس
 له وهو لا يخفى انه نوع مكابرة وتأييدها الى عدم اعيد هو الهوية المشتركة بين الوجهين المحجر والغير المحجر
 في بحث الحرية والصلوة الانسانية ليست غير ناجز لها لان الوجه المضمحل كليات الاعمال ولا يخفى انه من عدم
 في نفسه غير مفيد لان عدم المطابقة متحققة قوله اي ان تكافؤا ففرقه لانه بهذا التارة الى الابد
 بان عمله لانه انما يترتب على اتدالكشافه تميز من غير وسط صفت ان ذلك على انما كونه اليه العقلة
 والعلافة تقيده للكفاية بتقبله بلا حاجة الى شئ يعنى الى العلم وتعلق المستفاد من قول الشارح كل سبب من سبب
 استأخر الى معنى الكفاية لانه لا يحتاج في العلم وتعلقه الى سبب مفصل لانه لا يحتاج الى شئ اصلا وبهذا
 اندفع المناقشة التي ورد بها بعض الفضلاء من ان كفاية الذات وتعلق العلم محل خدشة اذا التعلق بغير
 على التمييز هما العالم والمعلوم ههنا لان عنوانه على المعلوم انما هو لكونه متعلقا لانه سبب التمييز
 كاف في تعلقه بمعنى عدم الاحتياج الى سبب مفصل ان الاحتياج الى متعلق قوله اختيار الشق الاخير هو المراد
 بالسبب المستبعد بلغة قوله اي فيما لا يدع رايه انما قال ذلك لانهم ايضا قد قيلت لك فيك فيما يقتصر
 اليه وهو المسائل الشرعية التي يبني عليها أداة الذنوبية والاخرية قوله يعنى ان المراد من قوله انما

جعل الحواس المجردة عن العقل كحواس البهائم سببا للعلم ^{قوله} فانها اجنبية على النفس اذ اتفق المحققون على ان المبدأ
الكليات الجزئية ^{قوله} هو النفس الناطقة وان نسبة الاخذ الى قواها كنسبة القطع لسكين ومختلفوا في ان
صورة الجزئيات المادية ترسم فيها او في ادائها فذهب جماعة الى ان النفس ترسم فيها صورة الكليات ولا
ترسم فيها صور الجزئيات المادية انما الاسماء التي لا تنبأ على انها بسيطة مجردة ويكيفها بالصورة الجزئية ينالها ^{قوله}
فادرك النفس الجزئيات نفسها في الاتفا واليس هناك ارتساما بالذات في الالات وارتساما بالواسطة في
النفس الناطقة على ما تروهم وذهب جماعة الى الجب مع الصور الكلية والجزئية انما ترسم في النفس الناطقة لانها الكلية
للانبياء الا ان ادركها الجزئيات المادية بواسطة ادراكها وكل تلك الالات في ارتسام الصور فيها غاية ما في الساب
الحواس ظروف لذلك الارتسام مثلا ما ارتفع البصر لم يدرك الجزئي المجزوم لم يرسم فيها صورته واذا فوجئت
وهذا هو الحق فنرى ههنا الاول اثبت الحواس الباطنة ضرورة انه لا بد لارتسام الجزئيات المادية للحواس
بعد غيبتها وغير المحسوسة المنتزعة عنها من محال من ذهب الى الثاني نفاها ^{قوله} وعلى الواحد اذ على
تقد يثبت ان الواحد لا يحد عنه الا الواحد وان الجزئيات لا ترسم في النفس بل يرسم القول بالحواس الباطنة
لان وجود الآثار المختلفة من اجتماع صور الحسوس وحفظها وادراكها معاني الجزئيات وحفظها وتكميلها وتفصيلها
يقضي ان يكون لكل منها مصدر غير النفس وهو الحس المشترك والخيال والوهم والحافظة والمتصرفه واما على تقدير
بطلانها فيجوز ان يكون النفس الناطقة صلب لتلك الآثار المختلفة فلا حاجة الى انبائها ^{قوله} فيه إشارة الى قوله
بيلاديا برتيفتران فان التلاق والافتراق شيعر بعد التقاطع وان كان التلاق محققا في صورة التقاطع ايضا
ان المناسب ان يقول يتقاطعان فيتأويان الى العيين بدون ذكر الافتراق كما لا يخفى اعلم انه بين الشرح
قد ثبت حجة ابنى مقدمه الدام من تحت محل الشرح عصبتان محبتان متقاربتان حتى اتصلتا وصارتا تجويفاها
واحد ثم تأعدنا الى ان يصلنا بالعينين وذلك التجويف الذي في الملتقى اودع فيه القوة الباصرة وسمي جمع
النورين واختلعا في ان تصالها بطريق التقاطع بدون الانطباق بان يتصل العصبي لا يسر بالعين ^{قوله}
والا عين بالعين فجلت صورة الصلب وهو ان يتقاطعا مخطان وذهب كل منهما الى جانب الآخر
بطريق التلاق والانطباق كهيئة الدالين اللذين محذب كل منهما متصل بمحذب الآخر فيصل الا عين
بالعين اليمنى والا يسر اليسرى والاكثر من ذهبوا الى الاول واختاره الشارح في منزله للمقاصد ^{قوله} لا يقال
الحركة الا حاصلها ^{قوله} من الاعراض النسبية فانها هيبة تفرغ للجسم باعقبه نسبة الى المكان والمكان انما هو الاثر

[illegible]

لا يدرى كنهه في مكان آخر فيكون بيان القول ادراك العقل منها الحركة يعني انما قلنا ادراك العقل منه الكون
وهو الحركة اذ المحرك لا يدرك كنهه بل يحس في مكان فلا يدرك المحرك الحركة التي هي الكون المنصوص عنه فلهذا قلنا
يدركه في مكان على حد من الخصائص اي لا يدرك كنهه في مكان والضمير في قوله ومثله راجع الى الشيء يعني الشيء
المحرك بواسطة احساس الضمير لا يدرك كنهه بل يحس في مكان والضمير في قوله ومثله راجع الى الشيء يعني الشيء
بين في علم المعاني سران تقديم ما حقه التاخير شيئا لا ختمه ما صرح به في المحسنة المستفاد من التقديم المذكور هو انه
يدرك كنهه في مكان على حد من الخصائص اي لا يدرك كنهه في مكان والضمير في قوله ومثله راجع الى الشيء يعني الشيء
لكنها مبتدأ في قوله اي كنهه بل يحس في مكان والضمير في قوله ومثله راجع الى الشيء يعني الشيء
والضمير في قوله ومثله راجع الى الشيء يعني الشيء
خبر الذي صدق عليه كلام النسبة خارج قطا بقاء تلك النسبة او لا تطابقه فان قولنا زيد الفاضل كلام النسبة
وهو انما هو زيد على كنهه اضربية في نفس الامر او غيره قد يتطابق تلك النسبة وقد لا تطابق وكان الفاضل الجلي في
الكلام معنى اسم المركب الوصفى وغيره فلا يعين كنهه فيكون كنهه في بعض القس ان قيل كنهه في بعض القس ان قيل كنهه في بعض القس
التاخير في كنهه بل يحس في مكان والضمير في قوله ومثله راجع الى الشيء يعني الشيء
لا يكون الا في كنهه بل يحس في مكان والضمير في قوله ومثله راجع الى الشيء يعني الشيء
لمعتبر بانه ان الكلام المذكور على قول النسبة بين الشئ وبين ما بالثبوت بارها في ذلك وباللفظ بارها في هذا السبيل الذي قطع
الظن في ذلك من النسبة لانه ان يكون بينهما نسبة ثبوتية او سلبية لانه ان يكون هذا اذ كان له يكون في الجواب
عن ذلك النسبة على وجه يتصرف في النسبة في حده اذ هو الثبوت او الارتفاع صدق في الجواب على خلاف ذلك
لذلك في ذلك وهو الحق اذ المحسنة في الحقيقة هو النسبة لاذ ان الموضوع او المحسنة في ذلك عبارة عن الثبات اي
كونها مثبتة في كنهه بل يحس في مكان والضمير في قوله ومثله راجع الى الشيء يعني الشيء
واقتضى ان النسبة بين الشئ وبين ما بالثبوت بارها في ذلك وباللفظ بارها في هذا السبيل الذي قطع
حصول الحقيقة في كنهه بل يحس في مكان والضمير في قوله ومثله راجع الى الشيء يعني الشيء
او شئ عشرين قال سيد المتقين في جنة النقاء المبعوث من بني اسرائيل على ما قال الله وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا بعثناهم
لتبليغ احكام دينهم وبعثناهم في كنهه بل يحس في مكان والضمير في قوله ومثله راجع الى الشيء يعني الشيء
عشرين في كنهه بل يحس في مكان والضمير في قوله ومثله راجع الى الشيء يعني الشيء

او غير ذلك والمفعول الاعمال لا يدل على ان الاله المعينة فيجب ان ترفع العلم بسبب خبره لا بسبب البتة فلا يكون ليل
 عليه قوله قلت علم الذكالة اذ وههنا انتفاء سائر العلل معلوم كان العلم بوجود مكة مثلاً لا يتحمل لطفه غير
 التواتر كذلك انقل عنه قوله فاعلم ان سائر العلل في خبر المنع فانما يجب ان يكون الاله المعينة
 له متعينة من غير ان يكون وجوده وانتفاءه معلوماً لنا وعدم العلم لا يدل على عدم تحققه قوله في التلويح او يعني
 ان الشارح قال في التلويح واما خبر اليهودي فبقتل عيسى عليه السلام فتواتره ممنوع ههنا واما الخبر الثاني فانه فوج
 بعضهم بان الخبر ههنا يعني الاخبار وازدادة الى النصاري اضافة المصدر الى المفعول فالمعنى واما اخبار اليهودي
 بالنصاري اذ فلا تدافع لكنه استجرح في عطف قوله واليهود بتأييد دين موسى عليه السلام الى انكشف وهو ان يلد
 لفظ الخبر فيكون اضافة المصدر الى الفاعل ويكون معطوفاً على خبر النصاري اذ لا يصح عطفه على النصاري لانه
 يقتضي ان يكون اليهود ايضا مفعولاً وليس كذلك وانما التحيل عبارة التلويح من اضافة المصدر الى المفعول لانه
 يحتاج الى الجمع في هذه العبارة لانه مخالف للمقصد على عدم اللوح قوله لكن بعض النصاري اذ يعني ذلك التلويح
 باطل ولا حاجة الى جعل اضافة الى المفعول لان بعض النصاري جمع اليهود في اعتقاد القتل فيكون في كلامه الكتاب
 اضافة المصدر الى الفاعل ولا يكون عطف اليهود على النصاري محتاجاً الى التحل التقدير كما لا يخفى اقول فيه بحث
 لان اشتراك النصاري مع اليهود في اعتقاد القتل لا يثبت لانه لا يشترط في الاخبار عنه الجواز ان يكون الاخبار
 مختصاً باليهود والمشار اليه في الكشف هو الاول نعم اذا ثبت ان بعض النصاري جمع اليهود في اخبار القتل فيكون
 كما في الكشف الكبير حديث قال اخبار النصاري يقتله لم يثبت بالتواتر فانما خبر قتله منهم مستند الى التواتر منهم قوله
 بل لم يبلغ عدد الخبرين اذ لا اتفاق فان الذين دخلوا على عيسى عليه السلام وزعموا انه قتلوه كانوا سبعة
 او ستة والغالب انه لا يوجد العلم باخبار السبعة فالخبرون لم يبلغوا احد المتواتر في السبعة الاول على الاخبار
 انما وقعت عن شبهة كما اخبر الله عنه وما قتلوه وما اصلوه ولكن شبه لهم فلا يتحقق التواتر اصلاً وفيه ان جازهم لم يكن
 عن شبهة لهم باعتقادهم حتى ياتي في رفع العلم بل عن امر محسوس لا شبهة لهم فيه على ما يدل عليه له تم حكاية عنهم انما قلنا
 المسيحي نعم شاهدتهم ما كانت مطابقة لنفس الامر ولم يضرط في الخبر ان يكون عن امر ثابت في نفس الامر بل كونه في نفس
 الامر مستفاد منه فاعلم قوله وعرق اليهود اذ قيل ان نجيت نصر قتل اليهود وكسر اصنامهم كما أنهم حرروا التوراة
 وازادوا فيها ونقصوا حتى لم يبق فيها الا شريعة فالخبرون لم يبلغوا احد المتواتر في الطبقة الوسيطة ايضا وكانوا
 ملكا قبل البعثة فابنوا المشرك الارض ومنارها باسمي بل لا كانه وحده لقطعا عندهم منهم مسمى بذلك قوله وبالحجة أي

كلام الشارح وخلاصة قوله وتواتره مما ان لمخلف وقوم العلم يدل على عدم صحة كانه في الحقيقة
عدا لمخبري على اتهم قوله وفيه اشارات الى ان بيان لفظ رب سوء كالتقليل والتكثير اشارة الى ان
الافتراء حالة الاحكام ليس كليا متحققا في جميع الموقعا في كل جسيم ممكن لان هذا القدر كما ان في الجواب
المذكور اذا السؤال المذكور معارضة واستدلال على ان الخبر المتواتر لا يقين العلم وبما استدل به في قوله
اعني قول ومهم الظن الى الظن لا يقين اليقين. وكل من كل واحد يوجب كسب الخبر وحاصله ان لا يكون ذلك
كانه وثوق على ان يحسن مع الاحتياط ما يكون مع الافتراء وهو غير واقف في بعض المواضع والى
هذه اية ما ذكره في قوله والمختار ان يختار في باب وحاصله ان اجتماع الاسباب التي قد لا تسبب
للمهمة او فاد تعدد شجر اعتبار تعدد الخبر في الراجحة اذ ان يصل العلم وفيه شبهة لا ينال اذ بانها
الاسباب التي هي في الامتناع التوارد وان اراد اجتماع الاسباب المتفاوتة فلا يراه يوجب القوة
بل يوجب الجواب ان من عدم الخبر المتعددة في حجة عند الاستناد من جهة خبره من الاستناد المستند
من خبره خبر آخر لتمام اجاداد جميع تلك الامارات قوة منظر الاعتقاد حيث لا يبقى احتمال البقيض فلا
يلزم سوى ما ذكر قوله واما هم الكذب على سبيل المثال فيكون الخبر المتواتر سببا للعلم به اتمام كل
خبر كذا ينبغي على اوداته كلها فلكل خبر وادى كذا في الخبر السابق فلا يحصل قوة المسبب الى العلم
اصلا فاجابنا لا من دخل الخبر في اتمام الكذب بل هو احتمال الحكم بالعقل واما الخبر فوجب العقل فان قولنا زيد قد
يدل على ثبوت القيام لزيد ضرورة انه موضوع له لكن لما جار تخلف المدلولات الصناعية عن اللفاظ الدالة عليها
لعدم العلاقة العقلية حتى عند العمل اذ لا يكون صالوا متحققا فلا يكون صادقا ومن هذا يخرج الجواب عما مر
كذب كل واحد يوجب كذب الجميع تأمل قوله التبليغ الاحكام الا قال الحق الذي هذا لا يشمل الما وحى اليها كما في
لكماله في نفسه من غير ان يكون معونا الى غيره كما قال عز وجل زيد بن عمرو بن نفيل اللهم الا ان يتكلف انتمى وجب التكلف عند
المغالاة الاعتبارية على انه بعد تسليم كونه نذرا لانه غير معوت الى الخلق على ما نقل عنه انه قال ايها الناس هلوا
الى الله من كل دين الخليل ابراهيم عليه السلام احد يخبري والمراد بالاحكام لنفسه الخبرية والحل على الخطاب وهم كذا
نزهة الا عنقادات التي هم راس الاحكام ورتبها قوله بالنسبة الى القوم اخبرهم بما قيل من انه يحجز
من البقر في انبياء بنو اسرائيل الذين بعثوا القرون من موسى عليه السلام كيوشع عليه السلام وحاصل الدقة منهم ان
يكونوا مسلطين بالنسبة الى القوم الذين بلغ اليهم لكنهم مبعوثون بالنسبة الى غيرهم وهذا خلاصة ما نقل عنه في اول

على التعريف النقص ببعض الانبياء كيوثتم عليه السلام مثلاً امر بتقرير بشره من قبله فهو له سبب التبيين كما
محصل من قبله فاجاب بقوله ولو بالنسبة الى قوم آخرين انتهى وحاصله التسليم الثاني ليس بالنسبة الى من يلزم كذا
اليهم قوله هو بهذا المعنى بساوي هذا ما اختاره الشارح حيث قال في منزه المقاصد التي انشأ بعقد الله
بالتبليغ احكام الشرع وكذا الرسول انتهى يدل عليه قوله وقد بشر طفيه اذ فانه يفهم من انه غير مرضى بصدقه
قوله لكن المجزوء اذ اعلم انه قد اختلف في الفرق بين الرسول النبي فقال بعضهم انهما متساويان ككل بني رسول وكل
رسول بني كذا فرق الجمهور بينهم فانه من حيث انه قال الله تعالى انا ارسلناك وما في معناه ليسي بالرسول ومن حيث
ابناء المطلق غير الاعمى كما يسمى النبي وهذا من ذهب جمهور المعتزلة واليه ذهب الشارح وقال بعضهم ان النبي اعم من
الرسول اما صاحب كتابنا وشرعية متجدة بخلاف النبي كما بينه في هذا الموضع المسمى وقال بعضهم ان الرسول اعم
وعرفه بانه انسان وملك مبعوث بخلاف النبي فانه مختص بالانسان وقوله ويؤيد قوله وجه التأييد ان يعطف
بدل على الغاية فاما ان يكون الرسول مباحثا للنبوة مساوياً او اداً او اخصراً اعم لا جاز ان يكون مباحثاً للخصم ما في بعض
المواد كما قال الله تعالى في حق كل من موسى واسماعيل عليهما السلام وكان سبب النبوة ان يكون مساوياً او اداً
لا في نفس المساوية ولكن لا اعم يستلزم في المساوية والاخر والاحض فلم ينجح في ذلك النبي بعد في تعبير ان يكون
بجسده لا يجوز ان يكون بينهما عموم وخصوص من وجه ولم يلزم بطلانه مما سبق وعلى تقدير التسليم يجوز ان يكون
ذكره للاهتداء بنفسه لا يبرهان بتحقيق الحق اعم مستلزم لتحقيق العام معناه ذكر النبي بعد كذا قوله وادكر
في الكتاب موسى انه كان مخلصاً وكان سبب النبوة في قوله تعالى في المائدة اسمعيل انه كان صادق الوعد وكان رسولا
نبيا ولا جل هذا قال المحقق ويؤيد دون يدل عليه قوله وقد روي الحسن انه تأييد ان يكون النبي اعم من
سئل عن عدد الانبياء فقال ثمانية والاربع وعشرون الفا قيل كم الرسول منهم قال ثلثمائة وثلثه عشر
كذا في تفسيره في قوله فاشترط اذ اذ كان النبي اعم فاختلوا في بيانها فقال بعضهم الكتاب بشرط في الرسول
مجلسه والنبي فانه يجوز ان يكون بالوحى وباللاهوت وبالنبوة والمنام قوله والكتب مائة والاربع مائة وروى ابن عليه
سئل كم انزل الله من كتاب فقال مائة واربع كتب منها على ادم عشر صحف وعلى شيث خمسون صحيفاً وعلى ابراهيم
ثلثون صحيفة وعلى ابراهيم عشر صحيفاً وعلى موسى وعيسى داود وحجى صلوات الله عليهم القصة والاحكام والفرق
المعرفان قوله اللهم ان يفتي هذا ما ذكره السبيل الشريف في منزه المواقف قال بشرط في الرسول ان يكون
سواء انزل عليه من قبله لكن يكون عالماً بالكتاب وفيه ضعف كونه ليس اعم من الفعل وهو الاحكام

ولذا قال الله تعالى ويحكم ايقال اي يحكم انما يجاب عن كل عرض المذكور مع استصحاب النزول بان يجوز ان
 يرسل الكتب كما تكرر يرسل النسخة فانه قول موقعية ومرة مبدئية ولذا اتسمي بالسبع المثاني لكن فيه اجابا
 من مجرد احتمال لا يكتفي في ابالرديات قوله وتخصيص بعض الصحف الاجاب سوال كانه قيل لو كان
 هكرا على جميع الرسل فما وجه تخصيص بعض الصحف ببعض الانبياء على ما في الحديث السابق وما صدر
 ان ادغم صحة الروايات على تقدير التسليم فوجه التخصيص قوله او لا عليه قوله ومشرط بعبه ان عطف على
 واشترط بعضهم ان يعنى اشترط البعض الشرع المجلي في الرسول وقالوا انه صاحب شريعة متجددة فاجابة النبي
 فلا يكون لمقر بشفعية مرقبيه قوله وردة المولى الاستاذ بان اسماعيل عليه السلام كان من الرسل كما قال الله
 في حصو كان سو لا نيا مع انه لا شرع جديد له الا ان ابناء ابراهيم عليه السلام كانوا على شريعة كما صدر في
 في تفسير قوله تعالى كان هو سو لا نيا يدل على ان الرسول لا يلزم ان يكون صاحب شريعة لان وكد ابراهيم كان
 شريعة قوله لينفصل الخبر الصادق في زعمه اذ لو صدر الرسول يكون خبر النبي خا جازا اذ ليس بمعتبة وكذا خبر الرسول
 قوله ويعبر بالصحة بالنسبة الى الخراف فان خبر الصادق بالنسبة الى هذه الامم مخصص في التواتر خبر الرسول
 ياتي من هذا التخصيص فيم الخلق في قوله واستبنا العلم للخلق ثلاثة قوله قيل عليه يدخل فيه سحر المتنب حاصلا ان
 المجرى غير مانع له لول محرم يدعي النبوة وليس ينبغي فانه يصح عليه انه امر خارق للعادة فصدق اظهر
 مدعي النبوة والادواك يقول يدخل في حارة للتنبه ليدخل فيه الامر الخارق الذي يظهر على الكاذب على مذهب
 مسطرة الاسباب الخارقة السحر فانه بمسطرة الاسباب محاصل الجواب الاول اخلاق الامر الخارق على وفق مدعيه
 يدل الكاذب في دعواه النبوة لا تمنع عادي من الله تعالى لان الخارق فعل الله تعالى فيخلق لا ظهور صدق النبي في
 يظهر على يد الكاذب يكون تصديق الكاذب وهو محال على مقتضى ظهور الخارق على وفق مدعيه على يد الكاذب
 المتنب محال وهذا الجواب مبني على ما تقرر عندهم من الامر الخارق الذي قصده اظهر الصدق فعل الله تعالى بالذات
 لان التصديق منه لا يحصل ما ليس مرقبه فيخلق على يد الصادق اظهر الصدق ولا يخلق على يد الكاذب
 لاستحالة تصديق الكاذب منه تعالى كما عرفت الفاضل الجليل من انه مبني على جميع الممكنات صادرة
 تعالى من غير واسطة فانه ان تم والاولى اما قدنا الكاذب فينبغي في دعوى النبوة لانه يجوز ظهور الخارق الموقفا
 على يد المتكلم لانه لا يجب تصديق الكاذب لان محله مكذب بمقاله ويرد عليه الارهاص فظاهر ولا هانة ومن
 ان يظهر امر خارق للعادة على يد المتنبى على خلاف ما دعاه لانه خارق للعادة فصداه اظهر صدقه وليس

بممتنع ظهوره بل واقع علمنا في حق مسيلة الذنوب انه دعى الاحور فصارت عينه الصحيحة عوراء فلا بد من
 قيد على وفق ما ادعاه الا ان يقال للاراد بالقصد ارادة الفاعل وهو الله تعالى اما ان الفاعل غيره تعالى الى
 شرط في المعجزة ان يكون فعله تعالى محلا لرد شيء ما ذكر قوله ولا نقض بالضرنيات يعني ان جواز ظهور الخارق
 على يد المتنبى لا يضر بنقصنا التعريف المعجزة اذ كما بد في النقص من تحقق المادة والا كما يمكن ان يقال يمكن ان يكون
 انسان ليس بناتوا على تعريفه بالحيوان الناطق قوله وايضا اظهاره يعني ان فرض ضد والخارق على
 يد الكاذب المتنبى فهو خارج عن التعريف بقوله قصد به اظهار صدقه لان اظهار الصدق فرع وجوده
 ولا صدق في مادة المتنبى فلا يكون الخارق على يده معجزة فان قيل هذا يقع ان لتباس بين المعجزة وبين المتنبى
 لان كلا منهما امر خارق للعادة ظهر على يد مدعي النبوة والابطلان على انه قصد باحدهما اظهار الصدق
 دون الاخر مشكل فيقوت ما هو الحكمة في اظهار المعجزة وهو امتياز النبي عن غيره فليس يحصل الفرق بينهما بان
 بقدر الله تعالى عجزه على معارضة المتنبى عند التجدي تمجدا للمعجزة لئلا يلزم تصديق الكاذب من تعالى بمجدنا
 ما قاله الفاضل المحمدي من انه يريد عليه هذا الصحيح لكن لا يفيدهم عننا اذ الغرض من بيان طرق معرفة النبوة وهو لا يحصل فان ما جرى في النبوة
 واظهر على يد الخارق كما يعلم ان هذا الخارق معجزة ما لا يعلم ان تلك الدعوى اذ قد على تقدير المذكور والحال ان صدقها
 انها يعلم من المعجزة فيلزم الله وركنا لان العلم بان هذا الخارق معجزة يتوقف على العلم بان تلك الدعوى صادقة
 فان العلم بان هذا الخارق معجزة انما يتوقف على العلم بالبحر عن اتيان مثله عند التجدي تامل قوله والحق اياه
 الحق في الجواب ان السحر امر خارق للعادة كما ان الطالع وما يترب عليه خصائص بعض الاشياء كالقنطاري
 والكبر ليس امرا خارقا للعادة فلا يدخل في المعجزة لان معنى ظهور الخارق وهو ان يظهر امر لم يعهد ظهور مثله
 عن مثله ههنا ليس كذلك لان كل من باشر الاسباب المختصة بترتب عليها ذلك بطريق جبر احادي وما قيل انه
 لا يندفع التباس المعجزة بالسحر على هذا التقدير فخرج بما مر انه لا يمكن معارضة المعجزة لانه فعل الله تعالى فلا يمكن
 الا سببا في خلقه الله على يد الصادق فقط التصديق بخلاف السحر فانه مدخل مباشر في الاسباب بخلافه على يد كل
 من باشره عادة قال الفاضل المحمدي والحق السحر قد يكون الخارق فانه يحتاج الى كونه الباطن لا يكون مقدرة للنسب
 كالوقف والمكار ونحوها انتهى وفيه انه لا يشترط في عدم كونه الفعل من الخلق ان يكون حسي من اجله مقدرا
 بل يكفي ان يكون بعد مباشرة الاسباب سواء كانت مقدرة او لا والتمه انه يكون مركبا للصلوات ايضا
 من الخوارق لتوقفه على سلامة الاجزاء والعصا واليد التي ليست بمقدرة لانه اثر في شيء جوارحها

لا يلزم النقص بالخلق الذي يظهر من المتن في بيان ان الاستدلال من ان الماء الجوف الاول من ان
لا يظهر على وجهه حين ادعاء قوة ولد اهل القوم هذا القول كما لم يقضو بعدم كون النسخ من الجوف الاول الاظهر من ان
في المتن يظهر ان الذي يظهر على وجهه ولو حار اقله فان قلت كرامة الاستقصاء لمعريف النسخة بطريق
الحكم ما يخرج من كرامات الاولياء لعدم قصد اظهار صدق الشيء معهم اهم عودها من الحشرات لا بالمع
من خلق الخلق على وجهه الى اظهار كرامته وشفاعة تارة الخلايق وفي دل على صدق الشيء ايضا باعادة اداء
حصل للوجه هذه الكرامة فماعة وما قبل في الجواب من انه ليس المراد بقصد اظهار الصدق ان يكون العزم
من اظهار الصدق ان افعال الله تعالى نسبت لمخلقه لا المراد ان يكون ذلك العمل لا عليه ولا شأنا
كرامات الواليين على صدقة ويكتف به صدق الله لو كان ظهور الحقائق على يد غيره من النبوة والادب على وجه
لما استرطوان للمعروف ان يكون ظاهره ان صدق النبوة ليعلم انه تصديق له تأمل قوله قد ورد ان رها صحتها
وهو الجوف الذي يظهر من قبله الشيء على وجهه كما لو كان ناسبا لقاعدة النبوة من ان هضمت الحائط ادا
قوله على سبيل تشبيه متعلق بالكرامات تشبيه ما ظهر على يد الوالي بما ظهر على يد النبي باعتبار انه صدر عن النبي
استنباط الشيء فكأنه صدر عن النبي والتعليق متعلق بالادها صان ان تعليقه ما صدر عنه على ما صدر عنه
قوله هو الا ان كان الحاصل ان الذي يكون هذا العمل مضمورا على الامكان الخاص المعنى بالتوصل بالانظر
الصحيح والداخل في العلم ليس ضروريا ولا عدم التوصل به اليه ضروري اي يجوز ان يتوصل به بالنظر الصحيح والاعلم ان
يتوصل لان احراز هذا المعريف اهل السنة القائلون بان حيزا النتيجة بعد النظر الصحيح انما هو بطريق حرجي
العادة وليس ضروريا فافاد هذا المعامل المحض اي يجوز ان يتوصل ان لا يتوصل بالنظر الى ادات الدليل في العالم
فان يجوز ان يتوصل الى العلم بوجوه الصانع وان لا يتوصل الى الصلابة لخاصة حصول النظر الصحيح
موقولا في الامكان في نفسه والامكان كونهما هو الطائفة المتبادر كما لا يخفى فسادا لا يخفى قوله في ان واحد
امكانا عاما اي ذلك ان تاخذ الامكان العام العام المتعبد بحال الوجود فيمكن ان عدم التوصل بالنظر الصحيح الى العلم
ليس ضروريا سواء كان التوصل به اليه ضروريا اما بطريق الاعداد كما هو مدعى الحكماء او بطريق التوليد كما هو
عند المعتزلة اذ لا يكون ضروريا بل بصرى حرجي العادة كما هو مدعى اهل السنة فيصير التفرقة على مدعى
بالسبيل السد في عامة ستر من محقق الصدق واما قيل يمكن التوصل منها على الدليل من حيث هو الدليل
به التوصل بالعلل بل يكفي امكانه ولا يخرج عن كونه دليلا ما لا يخرج به اصلا ولو اعتبر وجوده بغير العلم

لا بد من ينظر فيه احد بل او قيل المنظر بالصحيح في المنظره وهو من مادة لان الفاسد كما يمكن التوصل
 ما اذ ليس هو سببا للتوصل ولا آلة وان كان قد يقضى اليه فن ذلك اتفاق وليس من حيث كونه وسيلة فالجواب فيه
 وادب العموم من حيث ذلك لا بأس بها اذ لا يمكن التوصل بكل نظريتها ولا يريد على الاطلاق اي نظرها ولا يكرهها
 تنبيه على افتراق الغالب عن الصحيح في هذا الحكم وتقييد المظ بالبحر في كل خارج قول الشارح انتهى كلامه وهذا
 لتعريف محقق بالبرهان كان التوصل الى العلم بالمطابق للمعنى بما هو بالبرهان حمل العلم على اعم الشاغل فيه
 والظن خلاف مصطلح المتكلمين كما ان التبريد الثاني بمعنى قوله قول مولف من اقوال اخصصه اذ لا يستعمل
 في الظنيات في نفس الامر اذ علاقة بين الغنى وبين نفي تيقنا منه لا تنقائه مع بقاء سببه الذي هو فصل
 منه اليه واما حمل الاستلزام على العقلي بمعنى انه متى وجد في الدنيا هو وجبا لخصه فيه ليدخل كما مر ان في الشر
 ايضا فهو مخالف لما ذكره الشارح في خواشع محضر العنصرى من انه لا يستلزم بل بالبرهان وما يوجب قوله اغل
 يقل للتأنيده يعني في ايراد الفقيه الواحد المذكور الساجم الى الاول في الواحد باعتبار الحجة العارضة من التاثير
 اشارة الى ان الصورت الحاصلة بعد ترتيب القلتين متخلفا في استلزامه التيقن ولا يخفى ان اريد بال استلزامه
 امتناع النفاك عنه لانه عند ذلك هو المتبادر لا يصير التعريف الا على من هب السكاء والمعتزلة وان
 اريد امتناع الانفكاك في الجملة سواء كان عقليا او عاديا يصح على كل شاعرا ايضا والمرد بقوله لانه ان يكون
 بواسطة مقدمة عربية اما اجنبية كما في قياس المسأواة او لا نهمة كاحدى المقدماتين بطريق عكس التقييد
 القوي ظاهره قوله فان قلت التعريف كما يعني ان العموم اتفقوا على ان تعريفه الدليل بانه مولف من اقوال الشهاب الدليل
 المفوظ والمعتول على ما ذكر في الكتب من التلخيص الدليل لا يستلزم المدلول فكيف نجزم قولهم بالشمول
 وبما حوزنا ظهورا كاجابة الى ان يقال انهم وانباء على ان المفوظ من خوا والمعرف والمعتول وكايرد
 ايد ما قيل الا ان يقول بل التعريف المعروف بالعلم وما قيل ان النظر انما هو في الدليل العقلي دون اللفظي على التعريف
 على ان الدليل اللفظي لا يناسب العلم كان منتهى الخشحي لبيان تعريف الدليل لهما محمول على انهم اللفظي والعقلي المراد ان
 يصح قوله قلته ما اصله ان اللفظ الدليل يستلزم الشق على النسب الى العالم بالانتماء مع اللفظ في ملاحظة ذلك التيقن
 الى ان لم بالوضع وللب المنص من اللفظ الى احضار قال المعتدل في الذهن في المفوظ المستلزم فهذا هو المعنى
 في قوله الا انه لفظ فيجوز ان يسمونه يستلزم لما اتفقوا عليه معنى انه كلما لفظ به العالم بالوضع لزمه العلم
 شبرها غاية ما في الباب ان يكون الاستلزام بالنسبة الى بعض الاشياء وليس بامداد المفوظ يستلزم المعتدل

وهو ليس له المدلول والمعلوط فيستلزم للمدلول كان لازم للام لازم حتى لا يكون الاستلزام لاداة بل بمقدار
احتماد ليس بمعلوط لا تغفل معانيه وليس ههنا قياس معنوي مستلزم للعقل المستلزم للمدلول حتى
يلزم ما دل عليه من قولك هذا في القول الاول واي هذا التبيين والشمول للمعلوط والمعقول اما هو في لفظ القول
في اول التعريف الذي هو دليل واما لفظ القول المذكور في التعريف الذي هو مدلول فهو محض بالمعقول اذ
تلفظ المدلول من لفظ الدليل لا يلزم تلفظ المدلول من لفظ الدليل ولا من تعقله ولا ظهوره يقال هذا في قوله اما
القول في محض بالمعقول هذا والحق ان اطلاق الدليل على المعلوط محذور باعتبار كونه على ما هو الدليل في الحقيقة
اعني المعقول قوله هذا التعريف انما هو المستفاد من المدلول في نفسه وهو ان الدليل مقتضى العمل كالعالم على ان
لا يكون لازم بالظرفية في قوله ما يمكن التوصل في الظرفية لحواله وصفاته فان يطلب من احواله ما هو وسط مستلزم
لحال الظاهر اسانها من الحكم ويتوزع مقدمتان احداهما الوسط والحكم على التمثل من الوسط والحال لفظ
اشارة ويحصل منها المطاوعة واما اذا كان المراد بالظرفية ما يقع في الظرفية في نفسه على ما هو الظرفية في نفسه
او يلزم ان يكون المقدمات الغير للمادة مع الترتيب لا يولد له يمكن ان يتوصل بالظرفية نفس المقدمات بالترتيب
تربطاً صحيحاً مستقيماً لتلطف الانحياز الى المطاوعة اما المقدمات للمادة مع الترتيب لا يصدق عليه التعريف اصلاً
اذ لا معنى للظرفية بل احصاه السيد السد قدس سره في حاشية سره في محقق العبد وسره المذهب وما ذكرنا من احواله
ما رجع العاقل المحقق من قوله حتى يلزم كون المقدمات اي كونه في المرتبة او ترتيبها اذ لا يولد قوله حتى يلزم
كونه متعلق بالمعنى لا بالمعنى **قوله لا يحجز** اي لا يحجز ان كون المراد من الظرفية لحواله فقط ان حلال لفظ
اد الطالع هو بل ان يكون في نفسه كما هو المتبادر من الظرفية وحلال الاصطلاح لا يحجز متفقون على ان هذا الدليل
الى المخرج وغيره وعلى العدل المذكور يكون مختصاً بالمرح على ما مر ولا يصح الارادة المد كونه ولا المحصر المذكور
لما رجع وجب ان المحصر في قوله هو العالم ليس حقيقة بل بالمراد صراحة الى مثل قولنا العالم حادث وكل حادث
فيه صانع والمحال ان الدليل على التعريف اقول هو العالم اي ليس قولنا العالم حادث وكل حادث
فيه صانع يعني المقدمات للمادة مع الترتيب لا يباقي تقسيم الدليل على التعريف الاول الى المخرج وغيره
من المركبات الغير للمادة مع الترتيب الى بعض الفصول فيه ان صحة هذا التقسيم صنية على ان يراد بالظرفية
فيه ما يقع في الظرفية في نفسه لا يصح من جهة كذا في ايضا اذ يلزم ان يكون مثل قولنا العالم حادث وكل حادث
فيه صانع دليل على وجود الصانع على الاول ايضا اول ان يراد به ان يكون المقدمات للمادة

قد السطرية على ما يلزم في قوله اللوح الاول زيادة انتهى اقول العلم في الصورة المذكورة ليس حاصله من العلم
بالقضية الاولى فيفضل هو حاصل بانضمام قضية اخرى هي كل اسود موجود وكل من يقادم الاسود فهو شجاع
حتى انه لو فرض عدم العلم بها لحصل العلم بتلك القضية اصلا فان كان بطريق الحدس فهو اذا خلق في قوله وانها
يرد عليه وان كان بطريق النظر فهو من افعال الدليل لعدم حوز حيا مطلوب قوله لكن يرد عليه ما عدا الشك
الاول لا يفي بانها في المقصود المذكورة عن التعريف بما ذكره لكن بقضية جمعا بما عدا الشك الاول والقياس لا يستلزم
غير من دفعه ان لا لزوم بين علم المقدمات على غير هيئة الشك الاول وبين علم النتيجة وان كان بين المعلومين تلازم
لا صدق في بعض الامور كالتباعد وهو لا غير بين كان معناه خفاء اللزوم وان كان يكون تصور الطرفين كافيا في ثبوت
باللزم بزمناجا الى غير وهو فرع عن اللزوم ولا لزوم فيها والا لا متحقق تحقق العلم ببقايد وبالعلم بفتايجها كما
لا يتحقق بدون تساوي واياه لقائتين والمحال ان اللزوم عتقنا الفكاك عن المعلوم بينا كان او غير بين
والفرقة انما تظهر في العلم باللزوم وما اوردناه بعض الفعلاء من ان معنى غير البين هو الاحتمال الى الوسط
دون خفاء اللزوم وان الخفاء بمعنى الاحتمال الى الوسط لا يستلزم الوجود فبين المطلق ان اذا لو لم يستلزم
غير البين بمعنى اللزوم لما كان تسمي اللزوم والمجواب عن النقص المذكور ان تقصر كيفية الاندراج بشرط ان
في كل شكل فالمراد ما يلزم من العلم به بغير نظر كيفية الاندراج ولا مثله في تحقق اللزوم في جميع الاشكال او
يمكن ان يقال اطلاق الدليل على الاشكال البانية باعتبار استمالتها على ما هو دليل حقيقة وهو الشك الاول والميل
ذكر السيد في حاشيته شرح المحضر عند الحقيقة الدليل وسط مستلزم للمط حاصلا للمحكم عند
وجه الحكالة ان موضوع الطغرى بعض موهج الكبري فيلزم مرج في حكمه ولا شك ان كلا ما الوجهين مختص
في الشك الاول في لاحظ الاستدلال الباقية باعتبار استمالتها على الاول حاصله العلم بالنتيجة من غير انفكاك بين
قوله يرد عليه يعني يرد على هذا التعريف ذكره الساجي اعني مولف من قضيتين اذا انما غير ما ذكرنا لصدفهما على
المقدمات التي يلزم منها النتيجة بطريق الحدس هو ان محي المبدأ المرتبة في الذهر فينتقل منه الى المطرسة
مع انها ليست بدليل لانه لا يتحقق باقية فيه الحركة تاراعى الحركة من المط الى المبدأ الغير المرتبة ثم من مرتبة الى
قوله اللهم الا ان يواد الله لا يتقاربها القول والنظر فيه لانه عبارة عن الحركتين المذكورتين الثاني مقعولا
في الحدس لما قال اللهم استارة الى ضعفه لان الاستلزام عام بظاهره ولا قرينة على تخصيصه بحال المعرفة عليه
تضمن المعرفة غير مقعول نعم انه يعبر قرينة على تعيين المراد من اللفظ المشرك على ما مر تأمل هذا لكن يفتى في

بالسبب ان هذا كسر الحقيق في المراد باللزوم من غير كونه ناشيا له فزيد كثر المراد بالعلم المتصدق لان اللزوم
 معكم في ذلك كسر على العلم والخصم باللزومات المتعقبات والتصدق بيقينية بالنسبة الى لوازمها بالبرهان واحد قوله بان
 اوفق انه كان لزوم الله لا يشترط كسر من غير ان يتوقف على امر انها هو من المقدمات المتخذة مع الترتيب دون التوقف
 والمقدمات الغير المتخذة مع الترتيب فله لكن فيكون تصحيحه ان يعنى يمكن تطبيق هذا التعريف على التعريف الاول
 على ما يشعر ايراد صيغة هذا التفضيل بان يقال المراد باللزوم بشرط النظر الدليل المستند بشرط النظر
 في احواله يستلزم المطابق المحبى فان العلم بالعالم مرجح في الحدوث تاريخه ويظهر المطلوب
 فيقال للعالم حادث في كل حادث له صانع يستلزم العلم بالمرحاض قوله ولا يدعى بتبديلات افعال حادثة
 انه على تقدير ابرادة البرهان بشرط النظر لا يحصل التطبيق ايضا لان هذا التعريف يعنى باللزوم من العلم به فلو كان التعريف
 شاملا للمقدمة ان الغير المتخذة مع الترتيب سواء كانت متفرقة او متوالية فبذلك التعريف الاول على ما افاده
 المشافهة من ان المراد بالنظر في احواله فان سائر شاملا للمقدمات فيكون هذا التعريف اعم منه فلا يكون
 مطابقا لان معنى مطابقة التعريف ان يكون امثلا او يميز ليس كذلك ومن قال المراد بالمقدمات المقدمات المتخذة
 فذلك النظر فلا تكن من القاصرين وانما قال في باب التعريفات كراعيان يوافق الخاضع في باب التعريفات ان
 الحكم على العام حكم الخاص ^{على} قوله وتخصيصه مثل الاولاه جواب سوال مقلد بان يقال المراد انه لا يمكن تطبيق هذا التعريف
 على الاول بان يراد باللزوم بشرط النظر في احواله ولا شك انه لا يصدر عن علم المقدمات فلو قيل
 التطبيق يحصل الجواب بالتخصيص هذا التعريف مثل الاول خروج من كلامه ان ذلك تسمية ظاهرة الدلالة
 على ارادة اللزوم بشرط النظر في احواله فلو كان كذلك فلهذا قال خرج عن نطاق الكلام قوله ^{في الكلام} ولا
 تعميم الاول ان يعنى ايراد التعريف الاول بان يراد بالنظر في احواله فلهذا قال في نفسه لحواله فيكون جلا التعريف
 منها من المقتضيات والمقدمات فيحصل التطبيق فلا يكون على خلاف الظواهر الاصطلاحية ولنا الحكم بان التعميم هو الجواب
 ببيان الخاطئ ان المقصود من هذا الكلام بيان فائدة قوله ضد يقال له ان يريد المنة من قوله بضم الميم لا المقابلة
 الى الخارقات التي كيد على صدقها هو الكمال المحض الله تعالى على ذلك فهداهم الى صراط مستقيم عند الخارقات اما الخارقات
 من جهة انهم اصدقه كان كونه معلوم بالخبرم كان حاله من المحدث والاحتياط مكن يقال له بل قصد به الاستدلال
 لغيره الاستعدادية كالحار والبارد في غير عين التنبؤ ولا يكون مواضع المدحواه فانه لم يقصد به قصد ايقنه بل قصد به
 اهانتة فلو قيل ان يعلم انه قصد به التصديق امره لا قلت من القرائن فانه اذا اظهر امر خارق موافق للمعنى

على يد مدعي النبوة علم انه قصد به ان يصدق قولنا قد تنق من ذلك بان لا يكون لها اذ لا يكون
سواء في ذلك من يد مدعي النبوة علم انه لم يقصد به المتصديق قولك اذ لو جاز كذبك هكذا ذكر السيد
قدس سروري في شرحه في حديث قال لهم احل الملاح الشرع على حبوب همه الدنيا عن زيد الكذا في احوال
المغيرة انما علمه من صدقهم فيه كذا عوى الرسالة وما يابا وكذا من الله تعالى في الحديث اذ لو جاز عليهم ان يقول
والا فترأى ان عقلا لا يحكم الى الباطل لانه المجزئة وهو محال انتهى كلامه فيجب ان ما اولاهم للعبارة انما
تدل على صدقهم وقد عوى الرسالة على صدقهم في الحكم والبيان والالزام عليهم انما هي المجزئة بعد تسليم كل قسم فعل
تقدير حوار كذبهم في الدعوى ان لا يثبت لا يلزم الباطل كالة للمغيرة والحقبة اذ اول للمغيرة على صدقهم في دعوى الرسالة وقيل
بالدلالة العقلية ان الانبياء معصومون عن الخلق بغيرهم في الاحكام التبليغية غير هذا اما انما في
دلالة المغيرة على صدقهم كالة عادية البوحي المعقل لا ينافي كالة العادة فيجوز ان الكداس عقلا لا يستلزم الباطل
المغيرة عادية بكون العلوم العادية فانما تخبر بان جعلهم في عقولهم هب مع حوارة عقلا فيكون الجواب بان للرد على
اذ لو جاز كذبه عقلا ان لا يصدق كذبه عقلا ولا مثل ان كان مقتضى العلوم العادية في نفسه وان لم
منافيا لما لم تكن منافيا لها لكن جواز وقوعه بدلها ما في لها على ما بين في محله او يقول اهلنا على ما ذهب اليه
من ما بعد من الله لانه للمغيرة على الصدق كالة واظهارها على يد الكاذب مستبعد غير مقتدر لله تعالى
ان في نظره على وجه استتم الله قوله هذا في الامور التبليغية التي يعني اهلنا الدليل على قدر سوامه انما يدل على
ان جبره يوجب العلم في الامور التبليغية كالتدعيم وهو خير الرسول سواء كان في الامور التبليغية او غيرها بوجوبه
والوجه في جواب خبر الرسول العلم بما عداها من حيث لا يثبت بالدلالة العقلية ان السبب معصوم فلا يكون كاذبا في اخباره
لانه ذنب قوله قبل عليه ان تصور تخبره اذ وقائله موافقا لاصلاح الدين الرومي حاصل كلامه ان خبر الرسول
موجب انه خير من غير ان يلاحظ مع حال الخبر في افاقة العلم الى الاستدلال بان خبر الرسول وكل ما في الخبر
هو صادق اما على تقدير الاحتفاظ بحال المغيرة بالله رسول وان خبر الرسول في ايجاد العلم البديهي غير محتاج الى تدعيم
المقتضيات فان من سمع قوله عليه السلام النبوة للدين على انكر وعلم انه خبر الرسول يحصل العلم بعينه في
او محتاج الى الاحتفاظ بنبوة النبي صلى الله عليه وسلم بان خبر الرسول ولم يلاحظ بطلان الوجه فانه محتاج الى
قوله واجبة وحاصله ان خبر الرسول يوجب الرسالة وارجح العلم بنبوة الرسالة وهو موقوف على الاستدلال بان
هذا الخبر في الرسالة واظهر المجزئة وظل من سنده هذا فهو رسول فينبو فخره في كونه صادقا ايضا في الاستدلال

بالواسطة لان الخبر في كونه صادقا موقوف على تصور الخبر بانته رسول وتصور الخبر بانته الوجه موقوف على
 ولوقوف على الوقوف على الشيء موقوف على ذلك الشيء فالخبر في كونه صادقا موقوف على الاستدلال فيمكن انقاذ
 العلم استدل كليا وفيه ان الاستدلال لم يحصل بالاستدلال كما يتوقف عليه والآن لم ير ان يكون تصور الخبر بوجه
 الرسالة استدل كليا قال الفاضل المحض في محج كان تصور الخبر بالرسالة ليس استدل كليا بل هو حاصل بالضرورة الفاضل
 لم يمتأخذ الخبر فيه على ما ذكر في شرحه المواقف انتهى قول المذكور في شرحه المواقف اننا ندعي ان ظهور الخبر في غير العلم
 بالصدق وان كونه مفيداً لمعلومنا بالضرورة العادية وهذا الكلام انما يدل على ان العلم بافادته
 عادي كون افادة الدليل معلوما بالضرورة لا يقتضيه ان يكون العلم بالمدلول ضروريا والمجانب ذلك نزاع في
 كيفية دكالة الخبر على صدق الرسول هل هي عادية او عقلية وهو يؤكد الاستفاداة من الدليل فكيف لا يتم منه
 دكالة على كونه حاصل بالضرورة قوله وكل غلط اى السؤال والجواب غلط لان تصور الخبر بالرسالة كما يجعل
 صدق الخبر بدليها ما فلا يصح السؤال وهو ظ وكما الجواب بتوقف صدق الخبر على الاستدلال بالواسطة لكونه موقفا
 عليه بالواسطة وذلك لا يسم تصور بان مجز هذا الخبر رسول وان هذا الخبر خبر الرسول كما يحصل العلم بتصديق الخبر
 بلا خط معد مقدمة اخرى يعنى كل ما هو خبر الرسول فهو صادق لمجرد ان خبر الخبر رسوله كما دق في دعوة الرسالة ولا بد
 خبره صدقاً فثبت ان العلم بان هذا الخبر صادق استدل على موقوف على استحضار المقدّمات اى هذا خبر الرسول وكل
 خبر الرسول فهو صادق قوله نعم تصور الخبر لا بيا المبتدأ غلط السائل والمجيب يعنى ان تصور خبر الرسول من خبر
 خبره بل من عند قطع النظر عن كونه مما يبلغه الرسول او من قبل نفسه استدل على اجتماع في صدقه الى استحضار
 المقدّمات متبين السابقتين وتصوره لعنوان ان خبره يبلغه الرسول من الله تعالى الى الخلق وليس للرسول فيه مدخل سوى
 التبليغ فهو في الحقيقة خبر الله يبلغه الى الخلق يجعل صدقه بدعيّاً ولا يحتاج الى دليل فباعبار عنوان خبره الى الاستدلال
 وباعبار عنوان آخر غير محتاج الى السائل والمجيب لم يفتر قايين العنواين فغلط الادري ان تصور خبره على السلام
 بان عدل القبر حتى من حيث انه خبره بل ومن ملاحظة انه مبلغ لم يفيد العلم الاستدلال على موقوف على استحضار
 ثبوت المقدّمات ومن حيث انه خبره يبلغه الرسول وهي حقيقة خبر الله المنزلة عن الكذب والقاصح جعل صدقه
 ويعيد العلم الضرورة غير محتاج الى دليل قال الفاضل المحض في محج انه تصور الخبر بالرسالة لا يجعل صدق الخبر
 مم وذلك لان تصور هذا الخبر بالرسالة يكون في المعنى غير انه تصور هذا الخبر بعنوان ما يبلغه الرسول وما كان وجه
 هذا الخبر في الصورة الثانية بدعيّاً كما ذكره لانه ان يكون صدقه في الصورة الاولى ايضا بدعيّاً لان الرسالة

في انصوريه كانت ملحوظة مع ملاحظة هذا الخبر وهذه الملاحظة هي متساوية على ما ذكرنا قول
 ان ايراد انصوريه بالخبر انه رسول سواء كان في هذا الخبر ولا بمنزلة نقد الخبر بعينه ان ما بلغه فهو من خبر ايراد
 بخبر الخبر بسبب السهولة وانه وصول من صدق الخبر بانه من قسب نفسه وان ايراد الخبر بالخبر بانه
 رسول في هذا الخبر يستلزم نقض الخبر بنحو ان بلغه فاللغة مسوية لكن الخبر اغاظم بعلم جعل صدق الخبر
 على التقدير الاول فانه ان كان الكلام استندرك في قوله فمما ناس عن عيسى بقوله وهو ان يجوز ان يكون صدق الخبر
 من قوله اذ انصوريه خبره بالرسالة التي في الخبر اذ انصوريه خبره بالخبر بانه رسول هذا الخبر وليس من خبره
 الا من حيث الخبر سألته والتبليغ يكون صدق الخبر بالخبر عن الخبرية والذين يدعون ان خبرهم اليه ان بلغه
 الرسول يجعل صدق الخبرية ان يكون السوان الخبر صحيحا وحاصل الخبر ان كلامنا في صدق خبر السوان خبرية
 اي من حيث صدق خبر السوان مع قطع النظر عن كونه ما بلغه وبعبارة يدل على ذلك قوله وهو اي خبر الرسول يوحى
 الاستدلال في حيث ايقول الى ما اورد الرسول به من العلم اذ كانت اصلية عند الاستدلال استدلالي في خبره الى
 تلك المقدرة متبر على امره لا من حيث الخبرية بل من خبره بانه ان ما بلغه يجعل صدق الخبرية او خبره بل من خبره
 المذكور قوله وبطريقه اي بطريقه اذ كرس ان احتياجا اعتبارا عن الخبرية في جعل خبره خبرية اي
 لانه اذ هو حظ العالم من حيث ذاته مع قطع النظر عن الاوصاف العارضة للفقهاء كالمشهور ان باب
 فيقال العالم حادث يكون ثبوت الحوادث له نظرا لاحتياجا الى النظر اذ الوحد بوصف التغيير في العالم المتغير
 حادث يكون ثبوت الحدوث له بديهيا غير محتاج الى الدليل من ان الحكم في كل العالم على ذات العالم لا يتغير
 لسوان اختلاف الحال في البدلية والكسبية وعاقرة ذلك ظهر ان ما قاله القائل الخبرية من قوله وموجب
 المتغير بل هي مما اورد في ملاحظة الكلداني ايضا في قوله لنا كل متغير حادث ولا شك ان ملاحظة الكبرى
 بعد الصغرى هو النظر الى سدة ليس بجبرية ثباته قاله الكلداني بريد عليه انما يكون بديهيا لو كان ثابتا
 الحادث المتغير بديهيا وليس كذلك بل محتاجا الى اثبات اطلاق قد فيه اتمم التغيير عليه لكن المناقشة في المثال ليس
 من ارب المحصلين قوله هذا التغيير الثبات يعني التيقن بمعنى عدم احتمال التغير اخل فيه الثبات لاربط الثبات
 منه عدم الاحتمال حاله وما ادعى ما بر في تعريف العلم فيكون في الثبات بعد التيقن على هذا المعنى لو كان ثابتا
 في ذكره الا التكرار وبما ذكرنا من معنى العموم ان ذلكم الاعتراض ان التيقن بالتفسير الذي ذكره المحقق ايضا يشمل
 الثبات ضرورية وجود الخبر في الثبات في حيزه وان ذكر العام لا يوجب الطاء الخاص فلا دلة على عدم

كذا ليس المراد بالمرحوم محمول الكلي الجبري ثباته بل عموم الكلي حيث اتفق ولا يشك في الثبات للمرحوم في الجبر
 المطابق وان كان يدل على اجراءه والا فله وان يقال هذا المعنى ليعتبر في الثبات في الدوام الا انه قد ادى الله لهم الا
 ان يحمل على خلافه ونزاد لعدم استمالة النقيض عدم احتمال النقيض في نفس الامر بل لا يكون انتفاءه وبكنا في قوة
 فينضم الجبري المركب بتفصيل المحط لان مقتضيه ان يحمل في نفسه وعدم احتمال النقيض عند العالم بان لا يجوز وقوع انتفاءه
 بذلك ويجوز عدم الاحتمال عند العالم بعدمه في الحال فيخرج المظهر لا يلغى ذكر الثبات لان معناه عدم الاحتمال
 في المال فيخرج به تفصيل المصير في قوله وفيه ما فيه وجه النظر في التبعين الاحتمال بحيث يقع عدم الاحتمال في نفس الامر
 غير ذلك بمعنى عدم احتمال النقيض هو عدم الجبر العقل كايه والامكان الذاتي على امر في تعريف العلم والالزام
 حوز وجه العلوم العادية عن اليقينيات لاحتمال ثباتها في نفسها فان جعل احد معلولنا يقيننا انه لم
 ينقد بجهامه احتمال نقيضه في نفسه وان كان غير محتمل عند العالم فانه يخرج عن عند العقل ووقع نقيضه بدله
 على تقدير تسليم القسم فلا وجه لتخصيص عدم الاحتمال عند العالم بالحال ولا قرينة تعمله عليه وما ذكرنا ذلك
 ظهور ما قاله الفاضل في حقه من انه ليس في هذا التوجيه صواب بل فيه من الجس ما فيه لان معنى النقيض في اللغة
 هو نفي الشك على ما ذكر في الصحاح وهذا هو معنى عدم احتمال النقيض عند العالم وما كونه في الحال فهو للثبات
 العساة فاذا افتنا هذا الامر اليشابه ذلك الامر الذي في النقيض يتبادر منه انه كذلك في الحال مع قطع النظر
 عن ثباته في المال فلا بد من كراهية الثبات لظهوره لا يؤول بالتشكيك في المال في غاية البعد لا يثبت البعد ليس
 صوابا كاجتهاد عند المال بل يقسم عدم الاحتمال بحيث يقع عدمه في نفس الامر وعند العالم كما عرفت من ان عرف
 الثبات المذكور كبدله من دليل قوله فالاولى الى ان النقيض اليقين والالزام المطابق سواء كان ثابتا او غير
 ثابت فيخرج به الظن الجبري المركب وتقليد المحط في الثبات الجبري المطابق الذي ليس ثابتا هو تقليد المصير
 تقسيم النقيض بما ذكر في خلاف المتعارف والاولى ان يقسم النقيض بعدم احتمال النقيض عند العالم في الحال
 فيخرج من النقيض والثبات لعدم الاحتمال في المال بان لا يكون بتشكيك المشكك ولا بعد الاطلاع على دليل
 في حقه فيخرج التقليد لزمه بالتشكيك والجبري كاحتماله في المال بعد الاطلاع على دليل في حقه لزمه
 الواقع على امر في تعريف العلم وفيه شيء وانما قال في الاصل الى ان له وجه الصير وهو ان يقال في العلم
 افادة خبر الموصول اليقين اخراجا للعلم الحاصل من بعض المقاييد فلا بد من تبينه ما علم جهات العلم
 فيعين كونه ان اراد بالجبر المطابق ما هو في الحال والمال كان ذكر الثبات لغوا وان اراد به الجبر المطابق

ان الحال لان المال نوجبه عليه ما اوردته بقوله وفيه ما فيه فواكب كما اقول لا معنى لهذا الترتيب
 ما هو هنا في حاله ولما ذكر من لزوم لعوية ذكر الثبوت فاستأوه عدم التذبذب وان تغلب اليقين
 مطابق في الحال ولما ذكر من التمسك فكيف سمى علي ومن العجائب لم يطلع على وجه الجواب قال
 وما هو جوابكم فهو ما اقول لا ينبغي قوله بوجبه يعني ان قول الشارح هو علم بمعنى الاعتقاد للظان به يدل
 على ان مقصودنا من قوله والعلم الثالث بوجاهة العلم الثابت ان العلم الحاصل من خبر الرسول علم بمعنى اليقين
 ولا ينبغي ان يهمل هذا التقدير بغير قوله والعلم الثالث مستدل لان قوله وهو بوجبه العلم الاستدلال مقصود
 بهم من ان العلم الحاصل من علم بمعنى اليقين لا معنى للعلم عند سوادنا قلنا ان قوله فهو علم يدل على ذلك او ربما
 الدال على انه قد ركت لما قلناه في العلم الثالث من خبر الرسول ما به العلم الثالث بالضرورة في التيقن الثبات
 يكون علما بمعنى الاعتقاد المطابق الجاهل الثالث واستدل عليه بقوله والامكان جيلاد اى
 انه لم يكن معنى الاعتقاد المذكور كان حتميا او طائفا فلا يكون مثابها للعلم الصوري في التيقن او تقديرا
 فلا يكون مثابها في الثبات فانه صريح وان المقصود من قوله والعلم الثالث ان العلم الحاصل من علم بمعنى
 وغاية ما يكلف في الاعتقاد هذا الاعتراض يقال ان المقصود من قوله والعلم انه دفع اليها من العلم في
 في قوله بوجبه العلم الاستدلال على مطلق الادراك فانه وان لم يكن العلم عندهم معنى سوى التقدير ان
 بمعنى مطلق الادراك المشهور في الكتب متداول بين الناس وان ما قيل من ان الادلة العقلية الدالة
 كان موثقا لادراكه واما ما قاله الفاضل المحقق من العلم في قوله بوجبه العلم الاستدلال محتمل
 المذكور اعني صفة عقلية بها المذكوراه وهو شامل لليقنيات وغيرها فلا يكون قوله والعلم الثابت لعون
 بيقى كان معمم التيقن لا يكون بطلان الاصطلاح في العلم مختص باليقين عندهم كما هو على تقدير التسليم فاما بوجبه العلم
 بوجبه العلم ان على تقدير ان يكون العلم قوله واسماء العلم ثلثة ايضا فموجبه على المعنى اكام وهو شرط والا لم يخص الاستدلال
 في الثلثة وحيث يجب التيقن في الحواس والخبر المتواتر والعقل بانه يجب العلم بمعنى اليقين قوله وايضا ما اورد
 النظرة اذ ينبغي ويرد على تقدير حمل قول المقصود على المعنى الذي ذكره الشارح انه لا وجه لتخصيص العلم الحاصل من خبر
 بابل كروان جميع العلوم الحاصلة بالضرورة والاستدلال علم بالمعنى المذكور ويمكن ان يقال وجه التخصيص الرد على من قال
 ان الدلائل العقلية لا تقيد اليقين قوله والا قرب ان مراده ان يعنى ان العلم ان مراد المقصود قوله
 والعلم الثابت انه كما ان اليقين والثبات في العلم الصوري في عالية القوة والكمال كذلك اليقين والثبات في العلم

الحاصل من خبر الرسول ايضا في غاية القوة والكمال قال بعض الفضلاء هذا الذي لم يزل المصلا لا يكتفي بل بالثبوت بين
 اليقينات في القوة والضعف كما ينبغي في بحث الديهان اقول راي المصنف في الردية والنقصان عن اليقينات كافي
 القوة والضعف فاقرب القوة والضعف بين اليقينات بل هي الى ان تستكمل ان تصدقنا بالشرعيات ليس
 كصدق بن السمع عليه السلام فاصل قيل ليس في كلامه الشارح ما يدل على انه لم يحمل كلامه المص على هذا القرب وقوله
 فهو علم بمعنى الاعتقاد والمطابق الا لا يفيد انه كذلك بناء على المنجمل ان يكون مقصوده ان العلم في قوله والعلم الثابت
 فيها هو العلم الثابت بما بالمعنى الخاص مما سبق كانه للناسيب للقام اقول هذا التوجيه في غاية البعد اما
 او كذا لانه لا حاجة الى تفسير العلم ههنا اذ قد صرح في قوله واسباب العلم ثلاثة انه لا يطلق العلم عندهم الا على اليقين
 وانما في ذلك الوجه لتحصيل التفسير في هذا اللوح وتتركه في قوله فهو يلزم وجوب العلم الضروري وبرج العلم المستدل
 مع انه الاقدام والحق بالتفسير اما اننا فلا نحتاج به ذكره متصلا بقوله والعلم الثابت واما ان
 فلا نحتاج به كالمعنى كالتان الغاء المشعربان فذلك لما قبله واما ما سافلا نحتاج به في ذكر قوله ولا كان جهلا انه قوله
 وكانه اشارة الى ان قول المص العلم الثالث بحجج الرسول مشابه للعلم الضروري في قوة اليقين اشارة الى ان العلم الثابت
 مستند الى الوجه المفيد بحجج اليقين وليس لثابتة الوهم مدخل فيها كما انه ليس له مدخل في العلوم الضرورية بتفكيكا
 متشابهتين في قوة اليقين بخلاف العلوم العقلية الحاصلة بحجج نظر العقل فان فيه مشابهة الوهم اذ الوهم له شبهة
 على جميع القوى فتصرف في المقولات ايضا فيحكم احكاما كاذبة فلا يكون العلوم العقلية خالية عن مشابهة
 الكبرياء قال الفاضل الجليل هو هذا المعنى الذي لا يقرر في اصول من الادلة العقلية ظنيات للاحتياط لمعرفة
 البرصناع والالفاظ وان مقصود التلقظ بالعبارة ما هو اهل هو الحقيقة او المجاز وليس لنا ان التيقن بغير
 ذلك بسبيل قول مرادنا بكون الادلة العقلية مضادة للعلم الذي هو في غاية التيقن انه يفيد لا بعد ان يحصل العلم بوجه كذا
 بطريق القطع ولا شك انه بعد التيقن بجميع الامور التي لها مدخل في ذلك لا يفيده العلم الضروري هو اقوى من العلم
 الحاصل بل لا يلحق العقل فعدم مشابهة الوهم فيه والتيقن بجميع دلائلها يحصل في بعض المواضع كما ذكر في شرح الوهم
 فاصل قوله والا فلهذا الحديث مشهورا في كلام الشارح في ان هذا الحديث متواتر وكان اما ذكره في شرح
 المقاصد وهو حجة الله تعالى فلا يحتاج الى القول بان ليس بمتواتر الا بعد فهم العقل من هو اوفى منه انتهى ذكره في الكافي
 ان هذا الحديث مشهور تلقنه لامة بالقبول حتى صاروا كمتواتر ذكر في شرح الهداية ان هذا الحديث في نفسه
 من خبر كذا في حاكم الان في حكم التواتر لامة فلا جمعت على قوله والعمل بموجبية وبغيره ما ذكره السيد في شرح

في خلاصة الطيبي انه قال اب الصلاح رحمة الله عليه من مسئل عن ايراد مثال المتواتر في الجهاد بشايعا عليه و
حديثه من كذب على متعمدا فنيب مقعدا من السارواه مثلا لذلك فانه نقل من الصحابة العدد الجم قوله انما قطع
عنها اي انما قطع النظر عن القرائن في افادته الخبر الصباد وله يقطع النظر عن لاد كل تخريب الخبر المقررون وبقي خبر
الرسول اخلا مع كون كل واحد منهما امر خارجا عن الخبر وموجبا الصدوق لان الوجه في خبر الجهاد قسبا
للعلم استفادة معظم المعلومات الدينية من الخبر ليس سببا للعلم بل المعبد له العقل الخبر الصباد وطريق
له على ما مر في وجه المحصر الخبر الذي هو مع الدليل كخبر الرسول اخرج في هذه الاستفادة فلذلك لم يعتبر قطع النظر
عن الدليل كذا لا يخرج منه ذلك بخلاف الخبر المقررون اذ لا يستفاد منه شيء من المعلومات الدينية فلا وجه كذا
فيه وجعله سببا سوى العقل في اعتبار قطع النظر عن القرائن قوله وتذويه اه يعني قد يبرر وجه قطع النظر عن القرائن
دون ذلك كذا ان القرائن تنفك عن الخبر ويبقى مع انشاء الخبر كما اذا تحقق تسارع القوم الى ارضين مع عدم الخبر
مخدوم الدليل لافانه لا تنفك عن الخبر بل كما تحقق ذلك كذا تحقق الخبر في القرائن كذا في الخبر والنسبة اجماع الزواجر
والا ذهاب فلا يكون الخبر المقررون مفيدا انما قلنا ذلك قطع النظر عنها واسقط الخبر المقررون عن رتبة الاعيان في الخبر
الصادق بخلاف ذلك وانها الله على تحقيق جميع الاوقات بالنسبة اجماع اذهان فيكون الخبر المدلل مفيدا للعلم
فانما لم يقطع النظر عنه قال الغاضل المحشي في توجيه قوله بان القرائن قد تنفك عن الخبر ان الخبر بقدر ما زيد
تسارع قومه ببطل العلم وعدم تسارع قومه لا يغيره لكن تسارع قومه لا يلزم من الخبر المدلول بل ينقل عنه
محد والدليل ان فارس خبر الرسول يلزمه ولا ينفك عنه وهو ان هذا خبر الرسول وكل ما هو شأنه فهو زيادة
اقر فيه بحيث كان الخبر المقررون يلزمه القرينة ولا ينفك عنه اصلا والخبر المدلول لم يكن مقرونا قوله وليس كذلك
بعض ليس الامر كما قال الوجه اذ لم يرد بالقرينة هذا ما يدل على صدق الخبر كذا قطعية بحيث لا يمكن تخلف عنها على
يدل عليه في الشارح مع قطع النظر عن القرينة للثبوت بدلالة العقل كما شكك في القرينة التلقينية لذلك
كما شكك عن الخبر كما لا ينفك الدليل عنه قال الغاضل المحشي ايسر هذا التوجيه صحيح في نفس الامر فان دليل الخبر المتواتر
وقرينة لا تلزمه بل تنفك عنه في بعض المواد وفي بعض الاوضاع وفي بعض الاذهان مع ان الخبر المتواتر كان
معدودا من اسباب العلم اقر فيه بحيث كان الخبر امواتا يغيب العلم الضروري عن الله ومشاء حصول العلم
الاخبار ما لم يرب اجتماع بين العلم عقيب وارب اجتماع لا يخفى الله فلا يكون افادة بالدليل القرينة فلا معنى لقوله
فان دليل الخبر المتواتر وقرينة تنفك عنه وما ذكرنا انفسه ما قيل في قوى وهو ان الخبر المتواتر ايضا لا يغيب الغيب

مع قطع النظر عن قرائن صدق الخبرين وعدم احكام نواطهم من الكتاب والمثل يتفاوت عندنا
 في التواتر بحسب المقامات فربما يعد هيدا العلم في مقام دون اخر وكيفية اعتبارهم قطع النظر عن القرائن
 الصادق كان منتهاه العلم ليس لاخطه احوال الخبرين والقرائن التي على علمه بل التماهي من غير خبرين
 والاحوال من اجتماع يبين الله العالم عقيبه في مقام ولا يختلفه بذكره في مقام اخر من غير ان يكون المقام
 فيه قال بعض الفضلاء لعل وجه قطع النظر عن القرائن في ذلك ان القرائن لا يمكن ان يثبت بها جملة
 عقديلا اما الجمال فقط واما تفصيلا فلكثرة تفاوتها واختلافها باشتداد طباعهم وادفهام بخلاف ذلك ان القرائن
 كذلك القول فيجب ان يكون خبر القرائن ارجح من خبر القرائن المفيدة لليقين بالنسبة الى من ينظر الخبرين في
 اليقين بالنسبة اليه فقال القائل المبالغة بالقرائن في قوله سم قطع النظر عن القرائن كعلم الذي القرينة فالمعنى ان ارجح
 يكون سبب العلم بمجرد كونه خبرا سم قطع النظر عن الامور الخارجية عنه من الالفاظ والقرائن وخبر الرسول فما يقيد
 العلم بمجرد كونه خبرا كان وجه دلالة هو كونه خبرا الرسول فيكون الاستدلال بنفس الخبر لكن بالنظر في احواله كما في العالم
 بالنسبة الى الله انه فيكون سبب الخبر هو مجرد كونه خبرا الرسول بخلاف القرائن فانها امر خارجة عن الخبر انما هي
 اقول وجه التامل انه على هذا في خبر القرائن ايضا في الخبر الصادق اذ يقيد عليه انما يفيد العلم بمجرد كونه خبرا
 وجه دلالة هو كونه خبرا فهو نافيا في الاستدلال بنفس الخبر لكن بالنظر في احواله قوله لانه كذلك انما هو خبرا
 كالخبر المتواتر فيكون كل منهما خبرا فم لا يوجب عند العقل توازنهم على الكذب وذلك فرق بينهما الا باعتبار ان كونه
 كذلك ثابت في الله او بالمبني من غير نظر في خبر الاجماع بطريق الظن في الدليل مثل قوله على السبيل ما لا يتجه
 على الصلة الله وقوله تعالى ومن يشاق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سنبل الواصلين قوله الآية في
 انه اذا كان خبرا اهل الاجماع يفيد العلم الاستدلال فلا يصح جعله دليلا تحت التواتر المحكوم عليه به بوجه العلم
 اللهم الا ان يقال ان اهل الحكم ايضا بطريق المسامحة اي بوجه العلم الصريح وما في حكمة قوله وحاصل الجواب
 ان المحصورين لا ينعون خارجة الجواب من خبر الصادق في النوعين وبني على الجواز فان المراد المتواتر وما في حكمه
 وخبر الرسول وما في حكمه لا على الصحيح اذ هو في الحقيقة خمسة انواع وفيه اشارة الى ان مقدمه الشايع من احوال
 خبر الله والمثل في خبر الرسول خبر اهل الاجماع في المتواتر بيان ان المحصورين على المسامحة بارادة في حكمها سواء
 بين كيفية الجمع على ما ذكره او على طريق اخر بلان يجمع خبر الاجماع الى خبر الرسول فان خبر الاجماع بعينه خبر الرسول علم
 من طريق الاجماع ويكون اخره من المقسم اذ ليس هو بعينه بالنسبة الى عامة الخلق بل بالنسبة الى الخواص الذين

٩٨

جنوناً راجعاً وكيفية ذلك قيل قوله من ثقت هذا أو سقي قد سبق في وجهه سبباً من دلالة لفظة ثقت
الذي هو المدرك حيث لا السبب عند من الخلق فهو ثقت ولا كان ذلك في المدرك فهو المدرك من كذا في قوله
بكراته في المدرك فهو العقل في تعريف العقل يدل على أنه المدرك لأن قال في نفسها استعد فلا مدرك
في المدرك النفس والعقل واسطة في ادراكها مائة من حروفه ان قوة النفس هي قوة فنت واصل
انا لا نؤمن انهم من اتبعوا العقل لا النفس فان المنور منه ان العقل قوة ووصف النفس بسببها استعد
للمدرك ووصف النفس لا يسمى القوة لا ادراكها في القوة والمنة ان حكمة التارالة لا حكمة بل انما هي
على الامر الذي هو مدركها في الوجود ووسطه في وصول القوة الى منفذها اما احكامه في الادلة على المدرك العالي كما
في النفس صفة النفس النفس من كذا بالعلوم بسبب النفس من كذا من اوصاف النفس فاعلم ان إطلاق مجازي
والا فالنفس ليست فاعلم ان العلوم الغير كالية فيكون تلك العلوم واسطة في وصولها الى المدرك بل في الادلة
كالية على العقل بمعنى القوة شاملاً في عباراتهم كذا وفي الكشف الكبير في تحت الاحكام من الكثرة وان يكون مدرك
غير المدرك في وجه المدرك من كذا في كذا السبب في جبهته المدرك لا فان كان المدرك فهو المدرك من كذا
يكون المدرك العقل فاعلم من عبارة الفاعل ان مقتضى مدركه في غير المدرك وان كان متوجداً في الفيد واما في
الغير متوجداً باعتبار ادله دخلاً تاماً في الادراك فانه سلطان القوى المدركة في المدرك ونفسه في
انقدره من قوة على ان الادراك كذا اذا لم يكن الا فاعلم ولا يخلو اعرفه في قوله واما عمل الغير
في غير ادله البواب عن السؤال المذكور بان المراد بالغير المدرك في وجه المدرك الغير المدرك وهو ما يكون في
عنه في الوجود والمعنى المدرك المدرك يمكن ان يكون في الوجود عن المدرك فهو العقل ولا شك ان في الغير
عن العقل بعد المعنى كناية في كونه قوة ووصف النفس كان وصف الشيء ليس مغايراً للمدرك المدرك كناية ليس فيه
مجرد عن الفهم كانه المشاهد من اطلاق الغير هو القوى اعني ان يكون مغايراً في المعنى وعن تقدير التسليم فهو غير
صحيح لان في الغير بالمعنى المذكور انه هو الصفة القديمة واما الصفات الحديثة فمغايرة لوصفها ان لا يكون
احكامهم عن المدرك ان يعين الصفة ويبقى للوجه وعلى ما سمعنا بالتفصيل ان شاء الله تعالى والعقل من النفس
قوله هذا هو النفس بيننا اذ هي التي يدرك بها الغايات والحسوس جميعاً واما العقل المغاير للنفس فلا يدرك
الا الغايات اذ ادراك الحسوس بالحواس هذا الذي يدرك به جسم في انه مغاير للنفس كذا النفس مدركه كذا المدرك
ادراكها بالمغايرة لا باعتبارها او بحسب الباء بل انما من قبل كذا به وكذا ذلك ان يقره قوله يدركه على صفة

بقوله لان هذا مسبة عدم المعلوماتية لا يتحقق التناقض وحاصله ان هذا الحكم المحقق حكم من الاحكام لا
يرجع الى امتناعه وصانته لا يعلم بالطهيري الظهيري بانه لو اذات الله وصانته معلوما بالظن لا لا اختلاف
وساقتن الامر فيه لكن الذي هو منقذ في المزمع مثله نظر اقل ان قلوا من غير العلم به لان النظر معتدل
في الحديات فيناقتن والفرق بين العدم الاجبائية والسلبية في افادته النظر بالبرهاني في جماعه الادراك
قوله لكن برهاني على هذا الجواب انه انما يبرهن المذاق لوان دعوا النظر لا يفيد شيئا من الشيء العام اما اذا
اعتزوا بافادته النظر على ما على الامام من لا يوافق لاحد في افادته النظر وانما الجدل في افادته اليقين ولا سيما
لا يلحقه بقوله النظر بهذا يقيد النظر بان النظر لا يفي اليقين في الاحكام لا العلم بها حتى يتاقتن قوله عليه
الاحكامه انا لا احكمه لو افاد شيئا لكن فاسد لم يميز ان يكون فاسدا في نفسه ومعتدلا لمراد المحقق فانه معتد
بالنظر بقيد العلم فهذا ايضا انظر فيفيد العلم عدة بانه لا يقيد العلم ويخرج من الترابية اعني المركبة من القدرات
منها فمعتد شيئا في الكتب والقول بعدم افادته العلم لعدم صدقه في نفس الامر وقرن بالادلة لا يجاب به قوله هذا
في العلم انه استأثر الى ايراد اعتراضه عليه فارتسب الى وجوب هذه الشهادة لا تستلزم المسئلة لها
بقيت ما انما تكل على متاع العلم بان النظر يقيد العلم كانه ليس معتدلا في نفسه لا انما صليها ان كون النظر معتدلا
للعلم لا يمكن ان يكون حجة او باحاصلا بده ولا يستلزم لاح لا يكون نظريا حاصلا بالاستدلال لا تستلزم
انما يلزم منه ان لا يكون للنظر معتدلا حاصلا لاصلا وهو لا يستلزم عدم كونه معتدلا في نفسه والمذاق
النا في قوله لكن العقل بنفسها انه استأثر الى عدم الاعتراض للمذكور يعني ان القائل بالافادة يدعي العلم بها ايضا
اذا المقصود الاستدلال هو انما يبرهن على العلم ولا يمكن حجة على الشيء بده العلم به والمكر ينكرها معا اي يدعي كون
النظر غير معلوم لنا وانقضاء هذا الجرح اما بانقضاء نفس الافادة او بانقضاء العلم بها فاد افادته الشهادة
المذكورة استواء العلم ثبت عند المكر وخلاصة الجواب لا يبرهن على المكر انفس الافادة بل في العلم بالافادة
وهو اما بعدم الافادة او بعدم العلم بها ولا يخفى عليه انه ثم هذه الشهادة لا يبرهن على المكر ان لا يكون معتدلا
احكاما في النظر لا يعني ان لا يثبت على تقدير المضاد والمعنى انه يلزم اثبات افادة النظر بخصوص العلم بافادته
ذلك النظر بخصوصه لا اثبات الحقيقة الكلية القائمة اعني كل نظر صحيح مفيد للعلم بالنظر بخصوصه
على افادته العلم بها ولا شلح حكم هذا النظر اعني كونه معتدلا منذ اوجرت الكلية المذكورة فاثبات تلك
بالنظر المختص يستلزم اثبات حكم هذا المختص بنفسه افادته العلم وانه اثبات الشئ بنفسه قوله وقد يقال انه اصل

لما سبق اثبات افادة النظر بخصوص بافادة النظر بخصوص ولا ينافي اثبات الشيء بنفسه لا بمعنى اثبات الحكم بالنظر
 العلم به يستفاد من النظر بان العلم بالثبوت مرتبة فيعلم الحكم وهذا انما يتوقف على كون النظر مفيداً للعلم
 بافادته الا اننا نعلم من كثير من التباين في العلم بالنظر الصحيح مع الغفلة عن العلم بكونها مفيدة للعلم والثاني على تقدير
 اثبات ثلث القضية الكلية بالنظر بخصوص يستفاد العلم بان النظر بخصوص مفيد من نفس الحكم بكونه مفيداً ولا دخل
 في استغناء العلم بالحادثة من نفس افادته لعدم لزوم اثبات الشيء بنفسه قوله وقد زعمه الشارع اهـ وحاصل ترجمته
 العلم بان النظر مفيداً يستفاد من العلم بذلك النظر العلم بافادته فيلزم استغناء العلم بافادته من العلم بافادته
 فيعلم بالحد ولا النتيجة كرامة للدليل العلم باللازم انما يلزم من العلم باللازم والعلم بتحقيق المعلوم ولما اشترط
 التيقن في ادق نتائج التفتيش بكيفية التلازم الا وهو غير متحقق الا وسط التحقيق العلم بكيفية افادته وما ذكرته من اننا نحصل
 كثيرا من العلم بان النظر صحيح مع الغفلة عن العلم بكونها مفيدة لا يدل على عدم العلم بافادته بل على عدم العلم بان
 بالافادة كيف لو لم يكن العلم بافادته لما حكمنا بافادتها لتلك التباين قوله اي توقف الشيء على نفسه اهـ
 يعني لا يلزم من الدوام معناه الحقيقية وهو توقف الشيء على ما يتوقف عليه لعدم وجود التوقف من الجانبين ههنا
 بل المراد من توقف الشيء على نفسه هو اللازم من توقف افادته النظر على افادته قال بعض الفضلاء معنى
 قوله انه دوران يستلزم الدور الحقيقة لان العلم بان كل نظر صحيح مفيد على تقدير اثباته بالنظر بخصوص موقوف
 على افادته والحال ان العلم بافادته هذا النظر على تقدير اثباته بالنظر بخصوص موقوف على العلم بتلك الكلية
 كانه من فروعه والعلم بالفروع مستفاد من العلم بالاصل يضم الصغرى السهلة المحصول اليه بان
 يقال هذا النظر صحيح وكل نظر صحيح مفيد فانه نتيجة المجهول الدور على معناه المجازي اقول فيبحث كذا لان العلم
 بافادته النظر بخصوص هو توقف الشيء على العلم بتلك الكلية وكذا العلم بالفروع مستفاد من الاصل يجعل كبرى الصغرى السهلة
 المحصول اذ قيل على استلزامه اي اهـ واستلزامه ان التوقف فان العلم بالنتيجة مستفاد من الدليل المعين فليس
 موقوفاً عليه لوجوه اننا نحصل بوجه آخر نعم توقف الشيء على نفسه لازم لاننا اذا اثبتنا الكلية بالنظر بخصوص فقد
 اثبتنا حكمه بنفسه وذلك لا يدل على ووجه حقيقة فلذا حمل المحقق على المعنى المجازي قوله حاصلاً اننا اثبتنا الكلية اهـ
 لاننا انما يلزم من اثبات افادة النظر بافادته النظر اثبات الشيء بنفسه لا بالنتيجة اهـ افادة النظر حيث يكون نظراً
 والمثبت هو انما لا محذور فيه انه لا نثبت القضية الكلية القائلة بان كل نظر صحيح مفيد بقضية الشخصية القائلة
 هذا النظر من حيث انه مفيد اذ المذهب سلك الكلية هو النظر بخصوص من حيث ذاته من غير ان يكون معبراً

بعنوان النظر ^{المختص} حيث لو عرض انه ليس من افراد النظر كان ايضا مثبتا لتلك الكلية فيكون الموقف عليه
 افادته من حيث ذاته واللازم من اثبات تلك الكلية بالقضية الشخصية اثبات الحكم بافادته النظر ^{المختص}
 من حيث كونه نظرا كان اندراج هذا النظر تحتها هو من حيث كونه نظرا فيكون الموقف افادته من حيث كونه
 نظرا ولاخل فيه لتعابر المثبت والمثبت بالاعتبار وهذا خلاصة الجواب واما بيان انه يجوز ان يكون القضية ^{الشخصية}
 من حيث اخذها بعنوان شخصية ضروريا بعنوان كلية ^{بشر} نظريا فلا دخل له في الجواب بل انما يتعرض له الشارع
 والمقدم من ذلك ما توهم من ان هذه القضية لا تكون ضرورية لدخولها في تلك الكلية فيكون نظرية ثابتة بافادته
 نظر آخر لها وشك في ايضا فاما ان يدعى بعبارة فيلزم اللزوم والتسلسل وحاصل الامر ان تلك القضية ^{الشخصية}
 ضرورية اذا اخذ موضوعها ^{بشر} حيث انه مع قطع النظر عن كونه نظرا هو سبب الاعتبار مثبتة على صيغة اسم الفاعل
 غير مندرجة تحت الكلية ولهذا اذ اخذ موضوعه بعنوان الكلية من حيث كونه نظرا هو هذا الاعتبار مثبتة على صيغة
 اسم المفعول مندرجة تحت الكلية ولا يدخل في ذلك ان القضية تختلف بمباعدة وكسبا باختلاف العنوا فان
 قولنا ثانيا العا وجود نظري قولنا واجبا وجود ديبى قوله الاول يعنى قوله باول التوجه ^{على} يدل على
 ان المراد ما لا يحتاج الى سبب اصلا وقوله من غير احتياج الى التكرير على المراد ما لا يحتاج الى النظر فاول
 تفسير البداة مناص لاخره فالاول ان يقال ما لا يحتاج الى سبب اصلا اذ العلم الحاصل باول التوجه لا يحتاج
 الى سبب اصلا من اسباب سوى التوجه وانما قال الاول لانه يمكن ان يقال ان المراد بالفكر المعنى المعنى ^{المعنى}
 غير احتياج الى ملاحظة امر اخر من فكر او احساس وحسن او تحريم قوله وجعله تفسير الاول لا ينبغي جعله
 من غير احتياج الى الفكر تفسير او بيان اول التوجه فليس المراد بالاحتياج الى معنى اصلا كما يفهم من ظاهر
 بل ان لا يحتاج الى الفكر والترتيب كما يدعى لتمييز الشارع كانه يدل على ان المراد بالضرورة ما لا يكون مباشرة ^{الاسباب}
 مدخل في حصوله حيث فسر كسبا في المقابل له مما يكون مباشرة ^{الاسباب} المدخل في حصوله ولا يصح ان يقال
 ان ما حصل من غير فكر فهو حاصل بغير مباشرة ^{بلفظ} الاسباب كبحر ان يكون حصول بالحس والخبرة الحاصلين
 باستعمال الحس قال بعض الافاضل فيه بحث كما يحصل بالحس والخبرة خارج عن القسم فان كل ذلك لا يتعلق
 بما سوى الفعل من الحس والتكرار اقول هذا ما عرفت في وجه حصول الاسباب الثلاثة من ان الحس والخيال
 والبداهيات والنظريات من جهة الكل لا العقل فانه المفضي الى العلم اما خبر الدلائل او بانضمام حس او خبرة
 بزيادة مقتدات فانه صريح في ان ما ثبت بالاعقل لا يلزم من انما قال لا يلزم من انما قال لا يلزم من انما قال

من ان يحصل بعد استعماله المحرر فهو حاصل بدون مباشرة الاسباب بمعنى اصابة الاسباب ليس مستلزما
 في حصوله كما لا يخفى قوله اللفظ من عبارة المصداق يعني اللفظ من مجموع عبارة المصداق ونقير الشارح حيث ذكر المصداق
 الضرورية في مقابلة الاكتساب في فترة الشارح بالحاصل عبارة الاسباب بالاختيار والضرورية في مقابلة الاكتساب
 المحسوس ما ذكره معناه ما لا يكون حصوله بمباشرة الاسباب وهو الموجد بقوله واستغفر في قوله ويرد عليه المحرر اي
 على ما هو النظم ان المثال الذي ذكره في الضرورية ليس موافقا له بالمعنى المذكور لان حصوله موقوف على الالتفات للمقدّم
 ونسور الطرفين المقدم والكون كسبيا فلا يصدق عليه انه حاصل بدون مباشرة الاسباب بالاختيار قيل ان
 المراد ما لا يكون تحصيله مقدورا بعد الالتفات ونسور الطرفين كما ينزله في مقابلة مباشرة الاسباب في النظر
 في الاستدلاليات وتقليد الجدل والاكتساب في المحسوس لا يخفى انه تكلف مع انه يلزم ان يكون الضرورية والكسبية متممين لبعضهما
 دون التصور والاكتساب على خلافه قوله وانه يلزم اه عطف على قوله المثال المذكور اي يرد على ما هو الظاهر
 يلزم على تقدير ان يكون الضرورية كما يكون حاصل بدون مباشرة الاسباب ان يكون محال بعض العلوم من
 التجربات والحدسيات متروكة البيان مع انه من العلم الثابت بالعقل على ما صرح به الشارح في وجه ضرورة كسبية
 ضرورة ان الذين يضررون بعدم حصولها والوقوف على الحدس من التجربة ولا كسبية حصولها بالاستدلال
 والكسبية من العلم الثابت بالعقل ما ثبت بالاستدلال بما ذكرنا اظهر وضعت ما قاله الفاضل الجليلي من ان الامر ان
 والتجربيات متروكة البيان لدخولها في الكسبية فان المراد بالكسبية ما يكون لمباشرة الاسباب مدخلا في كاشف
 ان استعمال المحسوس تكرر المشاهدة له مدخلا فيها على ابدن في محله لان الكسبية من العلم الثابت بالعقل ما يكون بالاستدلال
 كما يدل عليه المصداق وما ثبت منه بالاستدلال فهو واكتساب وان كان الكسبية مطلقا ما يكون حاصل بمباشرة سبب
 الاسباب فاما قوله عكر ايقال التجربيات والحدسيات مدخلا في الضرورية لان حصولها وان كان بواسطة
 الحدس والتجربة لكن توسطها غير ملحق عند المشايخ لعدم تعلق غرضهم بتفاصيلها على ما صرح به صراحة كسبية
 ولذا اجابوها ما ثبت بالعقل وان كان استعانة الحدس والتجربة مدخلا فيها قوله والا واه يعني الا وفي المراد
 بالبداهة عدم توسط النظر في المعنى ما ثبت منه بدون توسط النظر فهو ضروري فيشمل الوجوبات والحدسيات
 والتجربيات وقضائيا قياساتها معا ويكون الاستدلال في الاكتساب في مترادف قوله واما قال فاما على استارة الى ما ذكره
 الشارح ايضا صحيح ولعل الوجه ما بيناه قوله كلمة ما عبارة اه يعني المراد العلم بالحاصل يقينية ان الضرورية كاشفا
 الحادوث والحدوث يستلزم الحصول كما يعم الحاصل وما من شأنة الحصول وان يحصل فلا يرد في مقتضى العلم

لواحدة فانه وان كان يصدق عليه علم من شأن الحصول وليس بمجسّد مقلد والبشر على ما هو من جهة
التي من العلم بحقيقة الواجب يمكن عزها بعبارة الاسباب عن انهم يحرمون عاودته تعالى الخلق بعد استي
اسباب العلم لان حقيقة ليس بمحصل بالفعل قال النقيض بالعلم بحقيقة الواجب انما يجرى على من ذهب الى ان
العلم بحقيقة الواجب لو كانت بمعنى كمال القابل لانتاج العلم بحقيقة الواجب الحكاء وبطل من المتأخر من المعزّين ^{اللقول} بطل
جمهور المتكلمين قال بعض الفضلاء لمحقول معنى في ماهية العلم ولا حاجة الى التقييد بالمحصل اطلاق العلم على الذي يحصل
لا يجوز سببا على الذي من شأنه ان يحصل انتهى قولنا اعتبار الحصول في ماهية العلم انما يظهر على ما عرّفه الحكماء من انه السورة
لحاصلة واما على ما عرّفه المتكلمون وانه بمعنى توجب غير ما يستكشفه فغيره فلو كان ان يكون تلك الصفة حاصلة او
عزها حاصلة وعلى تقدير التسليم فاطلاق العلم على من يتأمله الحصول مسامحة متأنية فيما بينهم فيقولون ان يكون التقييد
لذلك ان يعلم واما ان حقيقة الحصول ^{العلم} متبناه الحصول فهو من جهة الحكماء وبعض المتكلمين والمجول على خلافه
كما هو في شرحه الواقف فله كذا لا يعني اننا نعلم توافقا عن الضرورة في ما عرّفه المتأخر وادرج الحسية
فيه وبين وجه ان ذلك لا يجرى بالحسيات ليست حاصلة محرم الاحساس المقدور لنا والاحصول المحرم في
جميع اللوازم مختلفة في وجودها الجبروتى السكروا وروية الاحول الواحد اشهر ونحو ذلك بل لا بد في
حصولها من الاحساس من امور اخر يضطر العقل الى المحرم بسبب تحقق تلك النور في بعض المواضع دون بعض
واما الامور غير مقدور لما اذلت فلم نعلمها اصلها ولا زمان حصولها حصلت قبل الاحساس من الامور الاحساس ولا
حصولها فلو كان مقدور لنا لكانت معلومة بخلاف النظريات فانها حاصلة بمجرد النظر المقدور لنا واشهر
انهم دخل فيها القول بان يجوز ههنا ان يكون امور يتوقف عليها حصول المحرم ولا ندعي مفصلة عن الامر ^{لغير العقل}
والاخبار ان يكون السليحيات الذرية ايضا موجودة على امور لا يعلمها وفيها فزنا لك اشارة الى فم شبهة
اوردت في هذا المقام نذكرها هنا عن اطلاق المذمومة وجوبه الى المتأخر الا حاصلة من ان السليحيات
في الضرورة عرّفه حال يكون القدر مستقلة وصوره ^{لغير العقل} لكن من مما يكون القدر مستقلة فيه فيدخل الحسية في
لوقوفها على امور غير مقدورة كما هو من ادراج الحسيات في الكسبية عرّفه بما يكونا غير دخل في حصوله والضرورية
مالا يكون كذلك فتدخل الحسيات في الكسبية حصولها بالاحساس المقدور فاذا قيل كذا القدر مستقلة
في حصول خلاصه والى النظر بيات قد يتوقف على مادي ضرورية فلا يكون القدر مستقلة في حصولها
لوقوفها على الباطن الغير المقدور قبل المارد مالا مستقلة في الاستقلال عادة بمعنى ان الكسبية يتوقف على عدم فذلك ما عرّفه

والضيق الذي كذلك وعرف الثاني ان الزعم ما ذكر ان يكون الامر الذي يتوقف عليها العلم الكسبي غير محدود
لا ان يكون نفس العلم بانه مقادير قوائمه وجب التناقض اذ حاصله انه جعل الضروري او كما يقال الكسبي
في جعله قسم من قسمه اعني الحاصل بنظر العقل فيلزم كونه قسم من قسم الشيء قسم من قسمه وهو يستلزم التناقض
اذ يستفاد من الاول ان الضيق في كسبي الكسبي ومن الثاني انه كسبي فحاصل الزعم منه لزوم ما ذكره في التناقض
والقسم قوله وليس شغريه اعني دفع التناقض فرع محذورهم كانه يتجوز التناقض وان جعل الضيق مقادير
وهو ما لا بد له ان كسبي لا انما يلزم لو كان المفهوم من عبارة البداية الحاصل بنظر العقل في الضرورة والاستدلال
قسم من المقادير وليس كذلك لانه قد مر ان لا يتصور حصول العلم سواء كان ضروريا او لا بد من اسبابه
البداية قسم العلم الحاصل بسبب من الاسباب الى ما يجزئه الله تعالى في العبد بلا توسط اختياره وصرف اسبابه
والي ما يجزئه بتوسط الاختيار وصرف الاسباب ثم قسم مطلق الاسباب الساطعة للباشرة وغيرها المتحققة في
والاستدلال في علمها هو الظاهر من قوله واسببها اسباب العلم من غير قيد بالباشرة وغيرها الى ثلاثة اقسام ثم قسم الحاصل الى السبب
الخاص منها وهو نظر العقل الى توجهه وملاحظته الى الضروري والاستدلال ولا شك انه لا يلزم من ذلك كون القسم
فما منه اذ ليس بنظر العقل من الاسباب المباشرة في كسبي العلم الحاصل به عما حاصله لاسباب المباشرة فيكون
في الكسبي ويكون الضيق في قسمه فيلزم التناقض بل هو شامل بنظر العقل وتوحيده لا يكون معنى المباشرة كما
في الواجبات كالعالم بوجوده وتغير احواله فانها حاصله بلا خطة العقل التي ليست بمقدرة للعبد بل هي
المباشرة كما في النظريات والبدهييات التي سوى الواجبات فانها حاصله بلا خطة العقل التي هي حاصله
بالفهم والاختيار فاحصل منه بلا المباشرة يكون ضروريا وما حصل منه بالباشرة يكون نظريا بالمعنى المذكور
فهذا هو نهاية شرح كلام المحقق قوله ولو سلم انه لو سلم ان المقسم هو الاسباب المباشرة لكنه يجوز ان يكون
بين المقسم القيد التي جعلت الاقسام المختلفة بسببها عموم من وجه فيجوز ان يكون نظر العقل الذي اجل القيد
المباشر به حصل منه قسم اعم من وجه من السبب المباشرة فان نظر العقل متحقق في الواجبات وليس بالباشرة
متحقق في الحسية والخبر الصادق وليس بنظر العقل وكلاهما متحقق في النظريات والمقسم للضرورة والاستدلال في قول
ثم الحاصل بنظر العقل ضروري محض لا بد من التوجه الى العلم الحاصل بالاعم اي بنظر العقل الاعم شامل للسبب
وتعجز فلا يكون الضيق في الكسبي فلا يلزم التناقض اصلا وما حذرنا لك نلزم ما قيل لا يجوز ان يكون المقسم
والاقسام عموم من وجه يعرف ذلك من ملاحظة مفهوم التقسيم المراد بقوله الحسوس اما البصر او السمع

ابيض او حيوانا سوي لانه وان لم يتجزأ لم يكون من القسم ولا مناه عن دور من وجه كنه جاز من القسم
 لا قسام بل منقسم اي ترى ان الارباض الذي هو قيد يحصل القسم الحيواني من وجهه لم يكون وهذا المقدم
 كما لا يخفى قوله يعلم بر دعي التقسيم الثاني انه نعم الضروري في التقسيم الثاني ان يكون على ما يحصل
 فكر كذا لا ينبغي ان يفتى عليه بلزم استاقتضائه لاجل انه لو لم يكن على ما يحصل بأول الوجه من غير سبب
 حصل من حصول نظر العقل في الضروريات الاستدلال على الضروريات المحلوسات والخبريات المستفزة
 بداخلتين في الضروريات لعدم حصولها بأول الوجه لتوقفها على الحدس والخبرة وكذا في الاستدلال لعدم
 الابع فكر فيحتاج دفعه الى جعل قوله من غير اعتبار الى الفكر تفسيره كذا في الوجه فيحصل الضروريات
 حصل بدون فكر فالماعت على ما حل الضروريات على معنى اخر ليس لزوم التناقض بل من قدره عدم استقامة
 واما العمل المتكسر في قوله من غير اعتبار الى الفكر على المعنى اللغوي اي من غير اعتبار الى سبب من سباب
 فكون الحدسيات والخبريات داخلية في الاستدلال ولا يحصل للضروري معنى لان مثله الضروريات
 بأول الترجمة بقوله لكل عظم من الجزيئات عن ذلك كحاشاه الى الا ثقات المقدور وتصور الظهور في المقدم
 وبما حررنا لك فخرنا ما قاله العاقل المحتسب وانت حين بان هذا الطرح اعترافه بالحدسيات والخبريات
 وسائر الضروريات لاقدرة كانت احلة في الضروريات وكاستك ان الضروريات باعتبار كونه مقدرا لها
 مباشرة الاسباب فمما لا كذا قد كان الضروريات مما لا كذا في فيلذوا ان كذا تقسيم انتهى فمما منه فيحتاج
 الى الجواب ليعيد عن المقصود بل ان الضروريات بالضروري بالمعنى الاول شامل للحدسيات والخبريات
 والضروريات المقدورين مقتضى ان ما ذكره انما هو من في حل الضروريات على المعنى الثاني
 دفعا للتناقض ليس يبيح عدم التناقض كاحد بل فيه دعم لبلال الحدس والحدس اعلم ان مقتضى
 من قوله وليست ضرورية كيف يخيل التناقض ان من كذا عبارة البداية في ينبغي كذا يخيل التناقض
 الذي يفضي الى اعتبار المعين للضروريات فيما يحام التناقض لكنه يرتفع بادن تا مل قوله فيحتاج
 الى دفعه ان يعنى لو لم يكن الالزام من الاسباب المعينة للعلم بالنسبة الى عامة الخلق لبطل حصر الاسباب
 في الثلاثة ويحتاج الى هذا الى ما يحتاج في دفع الفتن بالحس والخبرة والواحد ان هو ان ليس لغيره عرض
 بنما صليها وكان الحاشي في جميع ذلك العقل والذات الخيرة في العقل وان كان باستعانة الحدس والخبرة والحدس
 والحاشي لكنه ليس سببا لعمدة الخلق فلا يكون داخل في التقسيم اذ التقسيم الاسباب العامة لاسرار الخلق فلا

احتياج في دفعه الى ما ذكر قال الشارح ان خصيص الصحة الا لان الالهام ليس من اسباب المعرفة فبما
الشيء ايضا والخصيص بهم كونها من اسبابها قوله وجوابه انه خلاف الظاهر لان المبادر من إطلاق الصحة ضد
والمرض قوله وفيه استدراك انه لا يمكن ان يقال من سبب المعرفة بالشيء قبل المعرفة ليشتمل التصور والتصديق
والكلاهه هنا في التصديق فادرج لفظ الصحة اشارة الى هذا قوله وايها من خلاف المقصود ان الصحة يقال
ما يقابل المشتاق وعلى ما يقابل المرض وعلى التبدل وعلى ما يقابل الشيء لا واقع ففي ايراد الشكوت منها بلا قرينة
ايها من خلاف المقصود قيل المراد بالشيء الحكم الذي هو الواقع والدفع ومعنى صحة مطابقته للواقع وقد فرغنا
منه من الفاصلة بيان تحقيق معنى الصحة والكلاب بهذا المعنى فطر صحة الصحة وفانها ادر اجبها الا اشارة
الى المراد بالمعرفة التصديق بالشيء ولا يخفى ان ما ذكره المحقق بقوله وجوابه يريد عليه فان جملة على معنى المطابقة
فلا في التقابل وفيه استدراك انه اذا كان المعرفة بمعنى العلم يكون للمطابقة معبرة في مفهومه وايها من خلاف
للمقصود قوله كلمة كان هي هنا غير مرضية لانه جزم الشارح فيما سبق بان العلم عندهم لا يتعلق على غير اليقينية
حيث جعل الهمجي على الانكشاف والتمام بمعنى عدم احتمال التفتن حاله وما لا فلا معنى كانه كلمة كان المشعرة بالظن
قوله فتأمل وجه الشامل ان عبارة التمس ليدل عليه صريحاً ولم قد يطلق معنى الادراك مطلقاً فنيها على ما
قوله فيما سبق ولكن ينبغي ان يحمل الظن في التعريف او كونه خصصه ثانياً فان قيل حصر الاسباب في الثلاثة قرينة
صرح على ان المراد بالعلم مطلق الادراك لان اسبابه كثيرة كالبحر المقرون والاطهام وخبر الاحاد و
الرؤية فاذلت ليجوز ان يكون المحصر للاسباب المتقدمة للعلم باجتهاد وهذا الفضل كاف ولا يتركه كان قوله
في اشارة الى وجه التمثيل وانما ذكر هذا التعريف في التعريف اشارة الى وجه التسمية والمناسبة فان العلم مشتق من العلم
العلماء غلب في العلم به كالحق لا يخبر به ثم سمى بما سوى الله تعالى من الموجودات لانه يعلم الصانع قوله وكثير
التعريف اي ليس جزء من التعريف حقيقة عند الشارح والابزاره الاستدراك لانه حمل الغرض على المعنى للمصطلح
فخصه الصفات وصار التعريف جامعاً وما تعادله والمشتبه هو ان جزء منه بناء على حمل الغرض على المعنى للمصطلح
واخراج الصفات به اذ لا يعلم بها الصانع وظنى ان المشتبه هو ان حمل الغرض على المعنى للمصطلح بعيد عن الفهم
وعلى تقدير التسليم يلزم استدراك قوله من الموجودات لان المصطلح لا يطلق عنهم الا على الموجود وقد يقال
علم الاحياء اشارة الى المباح انه يعني لما كان يعرف العالم باذكاره وهو انما المقصود من جهدهم الاول هو ان اطلاق العلم
على الجبريات فانها الموجودة بالذات والثاني اختصاص اطلاقه على المحرم حيث اورد حقيقته الخمر قال من الموجودات

ان الذي يقوله يقال عالم الاجسام فان اتيان الامثلة من الجناس اشارة الى عدم جواز اطلاقه على الجزئية
 لمعنى قوله من الموجودات من اجناس الموجودات في اطلاق العالم على كل واحد من الجناس اشارة الى انه
 اسم موضوع للقد المشترك اي بين جميع الاجناس بمعنى كونه ماسوي الله تعالى فان القول بقدر الوضع
 بحسب كل جنس كلفظ العين قول بلا دليل وكذا جعل الوضع عاما والموضوع له خاصا فانه مخصوص
 بمواضع عديدة واذا كان موضوعا للمعنى واحد مشترك بين جميع الاجناس فاجزأ اطلاقه على كل واحد من
 من الجناس على كل ما اطلاقا للملك على جزئية كاطلاق الانشاء على كل واحد من زيد وعمرو ويكرو على كل ما هو
 الاله اسم للملك اعطف على قوله اسم للقد مشترك اي فيه اشارة الى انه ليس اسم المجموع والا لما صحبه كما في قوله
 تعالى رب العالمين المتولى بالاشتراف بين الكل وكل واحد خلا في الاصل لا يصاد الى به بلا ضرورة داعية اليه قال الشاعر
 في شرح الكشاف هو اسم الكل جنس وليس اسم المجموع بحيث لا يكون له افراد بل اجزاء فيتم جمعه انتهى كلامه فان
 قيل عبارة المص صريح في ان العالم اسم للمجموع حيث قال في جميع اجزائه حادث ووجباته فني بتفسير كلامه
 بما ذكره في جزئية قلنا لا نعم ذلك فان قول العالم بجميع اجزائه حادث قضيت كلية معناه كل جنس يطلق
 مفهوم اسم العالم بجميع اجزائه حادث فخصه اشارة الى ان كل جنس من الجناس حادث محدود في الاجزاء
 التي يتركب منها والخاصة بمعنى تركب منها في الخواص تركب جزئية منها كما يقال جنس البيت مركب من عمد وان
 والسقف فهو البليغ في الرعي اخلا سفت هذا والفضل في توجيه عبارة المص حجة تركب الاضافة الاطنا وبما
 ذكره في اقر الجاهل المصطلح قوله والمشهور ان الصلوة النوعية لا المقص من هذا دفع ما يجيء من انه كان على المشار ان يقول
 وصورها لكما النوع والجنس وان الفلاسفة قالوا بالصلوة الحسمية للعناصر قديمة بنوعها بمعنى ان الصلوة الحسمية
 طبيعة نوعية لا تعد الا باصور خارجة عنها من كونها فلكية او عنصرية نارية هوائية غير قديمة بحسب افرادها
 الشخصية فيجوز خلو العناصر عن افرادها الشخصية بطبيعتها الفرعية وان الصلوة النوعية قديمة بجنسها بمعنى ان
 الصلوة النوعية طبيعة جنسية متحققة في ضم العناصر انما هي اللقضية لا انما تختلف عن قديمة بحسب افرادها
 فيجوز خلوها عن انواعها بطبيعتها الكوز والصاد باجماع الحكماء صورة النوعية وليست الصورة النارية وبالعكس يجوز
 ان يكون نوع النار جادنا بسبب الخواص العلكية عن نوع الهواء ولا يجوز خلوها عن طبيعتها الحسية وحاصل الفرق
 بينهما هو ان كان الصلوة النوعية قديمة بالجنس لكن يشكل عليه ببقاء الصور الا سطفت اى العناصر الثابتة
 فانها باعتبار تركبها من اجسام سطفت وباعتبار تحليلها عناصرها في اجزاءها المولدة الثلاثة اعني الماء

والتي هي القديمة بالنوع فأنهم صرحوا بان صحتها صوابية على حالها في منبر المواليد ولذا يتقبل كل واحد
منها بعد لا فراق بكرتها وهي قديمة بالنوع عندهم بحسب توارد افرادها الشخصية من العلم الى الوجود
لحركة فيلزم قدم الصورة النوعية المختصة بكل عنصر بالنوع بحسب توارد افرادها والالاميك المواليد قديمة بالنوع
فلا معنى لكون الصواب النوعية قديمة بالجنس وتجييز حالات نوع النار فم ان يجوز الانقلاب بحسب الكبر والفساد
في الافراد الشخصية من كل نوع فكان الشارع ترك ذكر جنس الجنس وقال الصواب مطلقا قديمة بالنوع مبدل
هذا التحقيق المفهوم من الاشكال والادب بالنوع النوع الامنا في اعني المندرج تحت الاخر فيصدق على الصواب النوعية
ويكون موافقا لما في قوله قيدا بالرضا فيه اي قيد القيام باضافته الى العاقل الممكن امضا ان عرق قديم الواجبية في قديم
استغناؤه عن المحل لا يكون محيرة بنفسه لا في تغير الوجود بل في كونه لا يمتنع الا في تعريف قيام العين بالذات ان يصدر
على المركب من عين وعرض قائم بذات العين كالسير المركب من الخشب والطينية العارضة لها بسبب التاليف فان يصدق
عليه انه محتمل بنفسه غيرا به محتمل في التعريف شيء اخر مضم عدم صدق العرف عن قيام العبد على المشهور انه ليس كغيره
يصدق عليه القيام بالذات المستحقة به وبالحال ان دفع ما قيل في دفع هذا النقص من ان الوحدة النوعية
معبرة في تقسيم العالم الى العين والعرض والكلوة المفروضة انها هي من اجتماع القسمين لان هذا الجواب جامع
لقرينة صراحة المحشي بان يتحقق في المودة المفروضة معنى القيام بالذات فيكون عينا مع انه ليس بعين فيكون
المتصل اجمال المحصر بالتقسيم وليس كذلك بل مقصوده انه يصدق عليه تعريف قيام العين بالذات كما يصدق
المعرف لا يمتنع بان يكون هو ليس بعين فيكون لا فائدة في اعتباره الوحدة النوعية في القسم كما لا يخفى وانما قالوا
كل واحد منهما هو الى انه عين فانه عبارة عن اجزاء مخصوصة التي اعتبرها العقل ضمن هيئة مخصوصة من عوارض
الكونية الطبيعية مقومة فانها امر اعتباري غير موجود فكيف يكون جزء الموجود واجبة الاشكال المذكور بان يمتنع
ان يكون جزء من التعريف واسطة في العرض والتغير لان الشئ وانما عرض بواسطة جنوه الكون هو العين فكيف يمتنع
قيام العرض اذا يصدق على ذلك المركب ان يمتنع في اوجله موضوعه بل بواسطة جنوه قوله ليس جزءا عين وجود
اذا علم انه قد استشهد فيها بتم ان بعض منجز التعريف في الموضوع ان يكون وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع فسر
السيد الشافعي في شرحه في غير ما يرفعها في الامارة المحسنة والشارح فسر بان يكون وجود العرض في نفسه وجود
في موضوعه قديم غير ان الشئ في اسرار غير وجوده فيه وقيل على ما يدل عليه لانه وجوده في الجسم لا وجوده في نفسه هو وجوده
في الشئ اخر وانما اعلم ان شئنا ان يقال وورده السيد السند بانه ليس بشئ اذ يقال ان جبال المساء في نفسه فقام

وان كان لزعم الفيلسوف معنى انه شرع في معنى لفظ الجسم ^{بما يتحقق} مطلق التركيب اي بالتركيب من ثلاثة اوصاف ثابته
 فالشارح نفى النزاع اللفظي بمعنى الراجع الى كلامه صراحه وصاحب المعادفة اثبتة بمعنى انه نزاع في اطلاق اللفظ
 بحسب العرف والمثنية فلامنا فاة بين كلامهما قوله اي مطابقا للواقع اذ معنى الانقسام الفرضي هو فرض
 شيء غير شيء بحسب العقل كليا ومعنى الانقسام الوهمي فرض شيء ^{عن شيء} بحسب التوهم جزئيا وفائدة ايراد الفرض ان الوهم
 ربما لا يقدر على استحضار ما يقسمه لصغره او لانه لا يقدر على الحاطة ما لا يتناهي والفرض العقل لا يقف لتعلقه
 بالكلية للشملة على الصغير والكبير والمتناهي وغير المتناهي كذا في مشرح الاشارات للتحقيق الطوسي وبعضهم يفرق
 بينهما لكن اعادة كلمة لا في عبارة الشارح صريح والفرق ووجه امتناع انقسام الوهمي انه لصغره لا يدرك المحسوس
 ولا يدرك على استحضاره واما وجه امتناع انقسام العقل فهو انه امر غير منقسم في نفس الامر فتصولة يوجه الا
 كما يكون تصور امطابق لما في نفس الامر كما ان تصور الانسان بوجه الحمارية فانه وان كان ممكنا اذ للعقل ان يتقبل
 المستحيلات والمختلفات لكنه غير مطابق للنفس الامر وهذا معنى قوله اي مطابقا للواقع والاد فللعقل فرض
 كل شيء يعني ان المراد بعدم انقسامه فرضا عدم القسمة الفرضية المطابقة لما في نفس الامر كعدم مطلق
 العقل فيه شيئا غير شيء لانه غير متمم في شيء من الاشياء اذ للعقل فرض كل شيء وتصوره حتى علم نفسه
 وبما قررنا ان المقام ما قال بعض الفضلاء انه كحفاء فان هذه الكلية في غير النعم اذ لا يمكن فرض اشتراك الجبري في الحقيقة
 في كذبها اذ الفرض فيه متمم كالمفروض كما بين في محله لان الفرض المتمم في الجبري الحقيقة بمعنى التجويز العقلي لا بمعنى
 التقدير المعبر في تعريف المصطلحات اعني ملاخطة العقل تصولا فانه غير متمم في شيء من الاشياء على ما
 ولاحظ الفرض في عبارة الشارح على معنى التجويز العقلي لم يكن حاجة الى تقييده بالمطابقة فانه يتجوز انقسامه متمم
 كجبري اشتراك الجبري وان لم يكن تصورا كما عتفين ولعل المحشي تركه لان الاول اسبق الى الفهم قوله وان امكن
 دفعه وان امكن دفعه من حصر العين في الجموع الجوهرية المجردة ان شيها بان المقص بالتقسيم حصر العين لان ثبت وجود
 والمجردات ونحوها لم يثبت عندنا فهي خارجة عن القسم قوله لا يقال احتمال جزء كاي دل اذ يعني ان المقص حصر ثابت
 وجوده اذ لو كان كذلك لبقى احتمال ان يكون جزء من اجزاء العالم اعني المجردة لا يدل الدليل على جرده وهذا ايضا في حصر
 المقص اذ مقصوده بيان حروف العالم كجبري لانه الشاملة للوجودة والحتمية الوجود وانما قلنا انه يبقى احتمال جزء
 لا يدل الدليل على حروفه لان الدليل المذكور على اسبغ انما يدل على حروفه كونه حيزا والمجردات الاخرى
 فلا يدل على حروفها وما قال الفاضل المحشي من ان هذا عتراض على هذا التقدير مع الجواب بعينه الاعمراض كقول

قال بالفعل لا الخط المستدير بالقوة موجود فيها عندهم بمعنى انه لو قسم حصل الخطوط المستديرة وكميات
الكرة الحقيقية واما قال عندهم لان بعض المتكلمين ذهبوا الى ان السطوح مركبة من الخطوط المجزأة فيكون الخط
المستدير موجودا ايضا بالفعل عند ذلك البعض هذا تحت عبارة الخشني لا يخفى انه لا فائدة من تقيد الخط بالفعل
في قول الشارح انه كان في الخط بالفعل لا فائدة من وجود الخط المستقيم مطلقا لان الكرية الحقيقية لا يمكن ان يكون
بيانا للواقع واليضا انما يتم لو كان في السطح المستوي في قوله على السطح المستوي مرادهم ولا على غفلة الشارح واما قوله ان
والظ من عبارة المجلد ما يكون على الحقيقة احصا سوا كان سنويا او غير مستوي في اصل لعل انه لو وضع الكرة
في فشر لا من محسب المحس على السطح الحقيقة لم يكن بالمستوي لا يجزئه غير منقسم لانها لو كانت مجزئة لكان في الكرة
خط بالفعل اما مستقيم او وضع على السطح المستوي او غير مستقيم ان وضع على غير المستوي فلم يكن بالكرة
لا وجود الخط بالفعل في الكرة الحقيقية عندهم على ما ذهبوا فتدبر وحفظ قوله يدعيه ان يقبل جازم
اه يعني ان جميع اقسام الاعداد من الواحد الى غير النهاية اكثر من المراتب التي بيد في نقص العشرة من تلك المراتب هو ما
بعد العشرة فلنظ بعد على صيغة المضارع المجرول من الجدل بمن السقاط وخلاصة اجماعهم من قبل الاعداد
ما بعد العشرة لشموطا مرتبة الاحاد العناصم ان كلا منها غير نهائية وقيل في توجيه اجمع مراتب الاعداد وكلها
مرتبطة بعد العشرة من تلك المراتبة مثلا مرتبة الاحاد اكثر من مرتبة العشرات التي تعد العشرة من الاحاد ومرتبة العشرات
اكثر من مرتبة الالف التي تعد العشرة من العشرات لا يخفى انه تكلف ليعيد عن الفهم من ان العبارة اللاتقة هذا المعنى اجمع
مراتب الاعداد اكثر من عشرتها وفي بعض النسخ بما بعد بافظ الظرف المقابل للقبل فالعنه اجمع مراتب الاعداد
من مرتبة الالف بعد العشرة اغنى احد عشرة الى ما لا يتناهى وكذا تعلقات عمله تعالى اكثر من تعلقات قدره
فان عمله تعالى يتعلو بالواجب الممكن والممكن مجاز في القدرة فانه مختص بالممكن مع كون كل منهما
متناهية عندكم ولفظ التعلقات مجوز ان يكون على هذا كما وبعني المتعلقات احيى عن هذا الجواز
بان المراد ان القلة والكثرة في الوجود الموجودة لا يتجول بل والتناهي مراتب الاعداد وهو هبة الموجود
من المعلومات المقدرات متناهية وفي مجزأة كل الاجزاء الموجودة في الجسم ايضا متناهية واما الاجزاء الممكنة
فهي لا توجد في حد كما لا تقف الاعداد والمقدورات والمعلومات ليد قولهم هذا الوجه لكل ممكن اه يعني ان كل
مراد فترقات الغير المتناهية التي يقابلها الجسم ممكن وكل ممكن مقدور الله تعالى الله تعالى ان يوجد جميعها
مفتوق واحد حادث من ايجاد تلك الفترات جزءا لا يتجزأ ولو لم يكن افتراقه بوجه اخر لزم تفرقه ثم عليه

والنوعية بل ان اخرى فلا يكون الجسم مجسيم بل بانقضاء الصور والاعراض الشخصية ^{والتي لا يكون لها}
 لا هذه البيان انما يتم على تقدير تمامية امتناع اعادة المحدث عودا ونحظر القناد قول اذ لا دالة وامها اذ يعني انظر
 المتبادر من قول المبنى عليها صفة لكثير من اصول الهندسة فيكون المعنى ان في حجة عن كثير من اصول الهندسة التي
 عليها اذ امر حركة السموات لكن اذ لا دالة وامها للتلا وتلا في الكيفية المتعارفة غير مبني عليها ويمكن استنباط بان قول
 من اصول الهندسة عطف على قوله قدام العالم وقوله للمبنى صفة بعد صفة لقوله اثبات الهيولى يعني مثل اثبات الهيولى
 والصورة التي يودي الى القدر ويتبنى عليها دالة الحركة فان دالة حركتها مبني على ان يكون قابلا للحركة المستمرة
 وذلك مبني على ان يكون للسافة مركبة من اجزاء لا يتجزى بل متصلا واحدا في انفسها على ما بين في محله قوله وقيل
 لا اما الحركتها بكونها ما لا ينفك عن كونه ما في تعريف العرض عبارة عن الممكن بقربية انه قسم من اقسامه والصفات
 بمكنة لان كل ممكن محله والصفات قدسية فيكون خارجة عن المقسم فلا حاجة الى اخراجها بقوله ويجوز
 في الاجسام لكن يرد عليه يلزم ان يكون الصفات لجهة اذ لا واسطة بين الممكن والواجب لكنهم التزموا ذلك وقالوا
 انها قدسية واجبة لكن كذا انها اول لا غيرها بل لا ليست عينها ولا غيرها والمحرر تعدد الواجب لانه ولا يخفى انه تستمر محض
 قوله واما لانها عرض لا يعني قيل ان قوله ويجوز ان لا يكون تمام التعريف بل هو حكم من احكام العرض غير شامل لجميع
 كل الصفات فاختل في تعريف العرض ضرورة انها ممكنة لاحتمالها الى ذات الواجب غير قائمة بذاتها اما لان معنى
 القيام بالذات هو التغير بنفسه ومعنى عدم القيام بالذات عدم التغير بنفسه فاما ان يكون متنجزا للصفة او متنجزا
 كما لا عرض لعدم القيام بالذات اعلم من القيام بالغير واما لان عدم القيام بالذات ان كان مساويا للقيام
 بالغير الا انه مفسر الاختصاص عند المحققين كما ذكره السيد السند في شرحه المواقف فلا يصح اخراجها عنه ولا
 ممكن حادث بل لا يكون صدوره بطريق الاختيار والصفة صادرة عنه بطريق الوجود وهذا اما ذهلي بعض
 المتأخرين في قوله في العرض لا يوجد الا طرقي العرض عليها لانها مخرقة المقصود اذ لا تشاع في المحاد فلا بد
 اطلاق العرض على صفاته تعالى مما لا بد من اذ الشارح فكيف يتصور فيها قال الفاضل الجليل في توجيهه اما الصفة
 اعراض محدثة في ذاتها تعالى كما ذهلي الكرام في التغير بخواصها انتهى وهذا هو التعريف بغيره الاصل فلا معنى
 لمحله على مذهب الكرامية قوله ذكر في شرح الجريد في بعض الاقاصل المذكور في شرح الجريد في الاعراض المستوحدة
 الى اكثر من معنى انه يمكن وجودها في جوهر ولذا وجودها غير مشروط بالمراتب والتركيب عندنا خلافا للقدماء
 ذكره الشارح من ان لا يمكن ان يكون لها جوهر فحينئذ اجسام معنى انه لم يجز عاده تعالى في خلقها وان كان

مكنة وقد منافات بينه الا ان كلهم شرح الحق بانه في الامكان وكلام الشارح في الوقوع قوله ولما كان
 فستدل انه لا يمكن ان يستدل في هذا من الاعراض بان العبر لا يمتنع ما بينه والامكان البقاء معني
 في قوله مبني على قيام العبر بالعرض وهذا مبني على تركه الشارح ههنا لانه مسلك خاطئ في الشرح المشعري غير
 تامر من غير ان يكون له في اوجه مقبول مائة قد اشار اليه بيان حادثة الحركة والسكون بقوله واما احدهما
 من الاعراض وهو غير باقية قوله ان الفصل في الجاد الموجوده يعني ان الفصل في الجاد يكون حادثا اذ لو كان قبل
 لكان الفصل في الجاد حادثة جردة الفصل في الجاد الموجوده بالضرورة لانه تحصيل الحاصل فلا بد ان يكون
 مقارنا بعد الم لا يمتنع ان يكون ان فصله في الجاد انما يلزم ان يكون حادثا اذ
 تقتضي حادثة الفصل على الوجود بحسب ان يكون مقارنا بعد الم لا يمتنع ان يكون تقدم الفصل
 كما مل على الوجود بحسب اللات كما استقدم الوجود عليه كذا ان يفور مقارنه الفصل الوجود بحسب الزمان اذ كان
 بين المقدم واللاحق والمقارنة الزمنية كما يكون مقارنه الوجود له بحسب الزمان لا يلزم حادثة لعدم سبق
 حادثة لم مان ولا الفصل في الجاد الموجود لعدم كونه موجودا بوجوه قبل هذا الوجود كما لا يلزم من سبق تقدم
 الوجود عليه وانما قبل الفصل كما مل على ان يكون مستلزما للمقدم وهو قصد الواجب على وتقدم من اخر المقدم
 الما فخر اعني فصل احد منافاته مستلزم على الجاد الموجود بالرغم من ضرورة انه يحتاج في حصول المقدم بعده الى
 الاسباب واستعمال الآلات بالجملة ان يفهمها اذا كان كافيا في حصول المقدم بغير تعجب الزمان فلا يلزم حادثة
 ابرء وانما لو كان كافيا في تقدم عليه مان ايضا فيكون ان حادثة فصله قوله اي مستمر الوجود لا يمتنع
 العدم واما جسر العدم به لا الفهم بمعنى عدم المستقبلة بالعدم ليس مقصودا بالاثبات لانه مقصود بل المقصود
 بما ان القديم ياتي بالعدم فالجاصل انما يطرء عليه العدم لا يكره ان يكون اذ لو كان قدما ما ان يكون واجبا
 لذاته وسر عنقه عدمه ومستند الى الوجوب لانه بطريق الجاد والمستند الى الواجب القديم لا يطرء عليه العدم وكذا
 لنزاهة المعلوم عن العلة التامة قوله ان قلت يجوز ان يستند اليه في القديم على القديم انما يستلزم
 تخلف المعلوم عن العلة التامة لو كان في القديم مستند الى الواجب بلا واسطة وبواسطة مشروطا بقدرة
 كبره لا يجوز ان يكون استناده اليه بتوسط مشروطا بقدرة على سبيل التاقيان يكون وجود كل منهما مشروطا
 بوجود كل مستند ومعد الوجود الاخر غير متناهية في جانبها صغرى متناهية في الاستقلال فيكون ذلك
 المستند قديما لعدم مسبقية العدم عليه ضرورة محققه فلا رخصة الماضية الغير المتناهية لتحقق علة التامة اعني

من تلك الشروط ان يكون مستمر الجواز ان يطبع عليه العدم باذني شئ شرط وجوده الذي فيه اليه جميع شروط بقا
شرط الحز لا يكون شرط الوجود فلا يلزم تخلف العلول عن علته التامة بل عن الباقية وهو جائز فقوله ولا يلزم
قدمه بمعية كايلازم اسمها ولا يفتللك مثالا بان يكون سكوت يدر صا درا عن الموجب القديم بتوسط الحركات
الخبرية الحادثة المتعاقبة المفروضة من مبدل معين اخرج النهاية في جانب الماضى بان يكون كل واحد من تلك الحركات
خبرية شرط الحصول سكوت زيد في الوفا الماضى فيكون سكون زيد غير مسبوق بالعدم لتحقيق جميع الاوضاع
الماضية الغير النهائية ضرورة تحقق علته على الموجب القديم مع واجد من تلك الحركات المتعاقبة الغير النهائية
ولا يكون مستمر الطر بان العدم عليه بواسطة انتفاء شرط على الحركة الخبرية التي ينتهي اليها جميع الحركات التي
على شرط وجوده بتعاقب حركة آخر ليست من شروط وجوده والفاصل الجلي حور هذا الرمز من بما حاصله انه يجب
ان يكون ذلك الحادث نهائيا مستندا الى القديم بتوسط استعدادات شروط غير متناهية فلا يكون المستند
الى الموجب القديم قديما غير مسبوق بالعدم ولا يخفى ان متبع القديم بهذا المعنى لا يفيد شيئا اذا القديم بعد الشيء مضمون
والكلام في انه ينافى العدم ولذا انقض الحشى بالمستمر بانه تسليم مدعى للعدل اذ مقصوده اثبات الحدوث نهائيا
وقد اعترفتم بقوله قلت بطله برهان الا يعنى ان لا ينافى هو الا هو المحققة الوجود سواء كانت متعاقبة او مجمعة
بطله برهان التطبيق على سبب ان شاء الله تعالى فلا بد ان يكون تلك الشروط متناهية الى شرط يكون استنادا الى الموجب
بلا واسطة فيكون قديما مستمرا او مر يكون كل ما هو مستند اليه بتوسط ايضا قديما مستمرا غير ممكن الزوال ضرورة
اعتناء تخلف العلول عن علته التامة فنثبت ان كل ما هو مستند الى الموجب القديم مسبق قوله نعم يرد ايقال ان يعنى
يجوز ان يكون القديم مستندا الى الموجب القديم بتوسط امر عديم ثابت في الزل لعدم حادث مثلا وهو يكون ذلك
المستند غير مسبوق بالعدم ويجوز ان يطبع عليه العدم بزوال شرطه عن ذلك العدم بان يوجد ذلك الحادث فيما
لا يزل السبب حتى يتوقف عليه وجوده فيكون انتفاء سبب انتفاء علته حتى يلزم عدم الموجب القديم اجاب عنه
بعض الفضلاء بان ذلك الامر العدم لا يخرج اما السبب الى الموجب القديم بالذات بلا واسطة بشرائط العدمية كما
نهاية او الى المنقضى بالذات واما ما كان يعتنم زوال عدم الحادث اما على الاول والثالث فط واما على الثاني
فلا زوال الله لا يتصور الا بزوال تلك الوسائط الغير المتناهية وزوالها يستلزم وجودا غير متناهية في الزمان
برهان التطبيق انتهى كلامه وفي بحث كماله نورد الامر العدمي تحت اسم الى علة فالامر العدمي غير محتاجة الى سبب في علة
الاختيار على ما ذهب اليه المليون الحدوث هو غير متحقق في حال العدم نعم لو كان علة الاختيار الامم كما هو

الحكماء كذا لم يثبت كونهم بحث الحشيش على ما ذهب اليه المشككون المستدلون بالدليل المذكور ولو سلم فيجوز ان يكون
 تلك الحركة العدمية اعلما للامراض ايات الاعتبارية فيزوالها لا يلزم وجود الامور العينية المشابهة قوله لوقيل
 يعني لوقيل بدل قوله فان كان مسبوقا لكونه في ذلك الحيز وان كان مسبوقا لكونه في حيز آخر فحركة والسكون
 له بعد سؤال المحقق في الخارج عن الحركة والسكون لا في بقوله فاقيل انه لا بد من يكون داخل في السكون لان
 معنى قوله والذات ان لم يكن مسبوقا لكونه في حيز غير متجاوز ان يكون مسبوقا اصله كونه في حيز في الخارج و
 اولا يكون في حيز تجر بل في ذلك الحيز هذا الكبريد عليه يلزم عدم اعتبار اللبث في السكون وهو خلاف العرف
 واللغة ولذا اخرج الشارح عنها قولي له يرد عليه ان ما حدثاه يعني خرج عن حد بين التعريف على ما ذهب اليه البعض
 من المحققين والسكون عبارة عن مجموع الكونين لا صاحب في مكان واستغفره لنقله من في الاصل الثالث
 الى مكان آخر لم ان يكون كون في الحوادث في الاثنى الثاني جزء من الحركة والسكون فان هذا الكون مع
 الكون الاول يكون سكونا ومع الكون الثالث يكون حركة فلهذا اشارت الحركة عن السكون بالذات بمعنى انه لا يكون
 الساكن بالذات في ان سكونه اعني اكن الثاني اشارت في الحركة وذلك مما لا يقول به احد وبما حملنا ذلك في
 ما قيل المتقدم من قول الشارح ومعنى قوله الحركة كونان اه ان الكلام ليس على ظاهره بل يقول على المسامحة والزم
 ما ذكره فلا يرد ما اوردته المحقق بقوله ويرد عليه ان مقتضى المحقق بيان سبب حمل هذين التعريفين على هذا
 اللفظ بانه يرد على ظاهرهما الاعراض والتح مما ذكره الشارح فلذا عملها عليه لانه يرد على تقدير حملها على ذلك
 وان دفع ايضا ما قيل ان اشتراك النسبين في جزء لا يستلزم عدم تمايزها بالذات عن الآخر وان الادب بالذات متباين
 للذات الاعتبارية لنفس الذات لا بالجزء فذلك غير موجب في الحركة والسكون لا تصرف فيهم به اذ ليس له بعد ذلك
 بالذات انه ليس بينهما تمايز يجب الحقيقة بل انهما لا يمايزا بحسب الوجود الخارجي بان يكون تحقق كل منهما في الخارج
 ممنازا عن الآخر وسيلزم ان يكون الشيء في الوجود الثاني منصفا بالحركة والسكون معا وذلك مما لا
 به احد قوله ولحق الحركة كون اوله هذا بعينه ما ذكره الشارح بقوله فان كان مسبوقا لكونه في حيز
 قوله وهذا اذا لم يكن هذين التعريفين صحيحا اظ عند تجدد الاكون بحسب الذات على ما هو من ذهب اليه الشارح
 من عدم بقاء الاعراض اذ لا يتحقق الكون الاول والثاني وما على القول ببقاء الاكون ضية استحال ايضا ان يكون
 ككون الكون او كونه ثانيا لعدم تعدد اللزوم الا ان يفرض تعدد ما يقتضي الذات ولا يلو اذا احتجوا
 واستغفره آيين ان يكون في الاثنى الثاني حركة لعدم كونه في مكان ثان ولا سكونا لعدم كونه ثانيا واستغفره

الى مكان واستقر فيه آخين يلزم ان يكون كونه في الارض الثالث حركة لكونه كونا اول في المكان الثاني ولا يخفى
 ان ما يرد على هذا التعريف على تقدير بقاء الكون احد على قولهم المذكور ايضا وعلى تقدير عدم بقاء الكون يلزم ان
 لا يكون الحركة والسكون موجودين لعدم اجتماع الكونين في الوجود اللهم الا ان يقال يكفي في وجود الكل
 وجود اجزائه ولو على سبيل التعاقب قوله اقلست جواراه الا يعني ان ما ثبت قبل ان القدم ينشأ في طريان
 العدم وجواز الزوال لا يستلزم وقوع الزوال ويجوز ان لا يخرج من القوة الى الفعل فخرج جوار ان يوجد سكوت
 قديم مستمر الى الجدد مع كونه جائز الزوال في نفسه فلا يلزم حدة في قوله قلت جواراه يعني الجواراه الزوال ان لم
 يستلزم طريان العدم لكنه يستلزم سبق العدم عليه لان القدم ينشأ في طريان العدم مطلقا اي
 بالفعل وبلا يمكن ان يكون التقديم اذ كان واجبا لذاته فظانه يمتنع عدمه مطلقا وان كان غير المستند اليه
 بطريق الوجود بواسطة او بلا واسطة فلا يمكن عدمه يستلزم امكان عدم الواجب امكان تخلف المعلول عن علته
 العامة فجواز الزوال السكون يكون مينا فيا بقدمه فيكون مسبوقا بالعدم فيكون خاضعا لوبه اي باستلزام
 جواز الزوال سبق العدم ثبت المقصود اعني اثبات حدوث السكون وان لم يستلزم طريان العدم ولا يخفى
 ان هذا لا يتم فيما يكون منافاة القدم للعدم ذاتيا كما في الواجب لذاته فيمتنع زواله متنا عا ذاتيا فلا يمكن والاحتمال
 اما اذا كانت المنافاة بالغير كما في القديم المستند الى الموجب القديم فلا يجوز ان يكون عدمه متنا عا بالغير ويمكن ان يكون
 نعم لو ثبت ان ما ثبت قد لا يمتنع عدمه بالذات ثبات ان كل ما هو قديم فهو واجب لانه على ما ذهب اليه بعض
 المتأخرين لم يكن ثابتا قوله والاستدلال بان المجزأة القديمة ان وجود الجدد متعظم اذ لو لم تكن له المشاركة بالبار والجد
 لكن التالي بط فالقديم مثله اما الملائمة فخطا واما بطلان المثال فلامنة لو شاركه لامتناهية بتقدير اخذ فيلزم
 التركيب في ذاته تعالى المستلزم لامكان وهو محتمل وتقرير الجواب ان لا يتم اربعة المشاركة تستلزم التركيب لانه مشاركة
 في العارض السلبى اذ معنى التجرد عدم التميز والشركة في العوارض خصوصا في السلبية لا تستلزم التركيب فانه يجوز ان يكون
 حقيقة بسيطة منارة عما عداها بالذات مع شركة في العوارض وعلى تقدير تسليم انه شركة في امر ذاتي فلا يلزم ان يراه
 الاحتياز ايضا اذ ان حتى يلزم التركيب التجرد ان يكون متبعين عدمى خارج عن حقيقة علمية ههنا السلبى المتكلمون
 ان تعيين الحجب امر عدى كما بين في محله قوله ومنها ما يقال اذ دليل انه تقريره ان المجزئات كدليل على
 وجودها وكل ما اذ دليل على وجوده يجب فيه فالجذات يجب فيها اما الصغرى بما رطل الدليل على وجودها
 واما الكبرى فلا بد ان يكون محضتها اجبال شاهقة لا تراهها وابنه سعة مظنة وتقرير الجواب ان لا يكون

جانب الدليل ملزوم والمدلول لا زمر وانقضاء الملزوم لا يستلزم انقضاء المدلول لكونه اعم فليجوز ان يكون
 الشيء متحققا مع عدم الدليل عليه كالمصانف مع عدم العال قوله على ان جاء صله ان اراد بقوله لا دليل على وجود
 المحر دانه لا دليل في نفس الامر معناه ان عدم العلم لا يستلزم عدمه في نفس الامر والرد انه لا دليل عندنا للمسلم
 لكنه لا يفيد وجوب نفيه لجواز ان يكون موجودا في نفس الامر فلا يكون المحر دما لا دليل عليه ليجنبه قوله وعدم
 حضور الجبال الا جواب سؤال مقلد كانه قيل لو لم يستلزم انقضاء المدلول لما علم عدم حضور الجبال الشا
 هقة فاجاب بان معلومها لبيداهته لا بانقضاء دليل الحضور والالكان العلم به استدلالا لقوله حديث
 سائر الاعراض ينبغي ان قوله حدث الاعراض على حذف المضاف والمراد حدث سائر الاعراض بمعنى
 الاعراض وهو لا يكون حدثا معلوما بالمشاهدة ولا بالدليل اذ لو كان على ظاهره ويكون للحدث حدثا جميع الاعراض
 يلزم المصداق لا حدث بعض الاعراض دليل حدث الاعراض وحيث فيها دليل حدث جميع الاعراض
 فيكون حدث بعض الاعراض دليل حدث نفسه ضرورة دخوله في الجملة قوله في حدثه اي اذا كان المراد
 حدث باقي الاعراض يكون حدث بعض الاعراض كالحركة والسكون مثلا دليلا وحدث البعض الجبر
 لا يعلم حدوثه بالمشاهدة والدليل كاعراض القائمة بالاختلاف مثلا مدركه مصادره عندك انه لا حاجة الي
 المصانف لان اللازم ان يكون حدث بعض الاعراض المعلوم بوجه المشاهدة والظاهر
 دليل على حصول المعلوم بوجه كونه قائما بالحدوث مثلا حدث الحركة والسكون المعلوم بالمشاهدة او الدليل يكون دليلا
 حدث الاعراض وحيث فيها دليل على حدث جميع الاعراض من حيث كونها قائمة بالحدوث فاللازم ان يكون حدث
 الحركة والسكون المعلوم بالمشاهدة او الدليل دليلا على حدثها المعلوم من حيث كونها قائمة بالحدوث قوله
 يد على المطلق انه حاصل احداث كل من الجزئيات انما يستلزم حدث المطلق اذ كانت متناهية في جانب الماضى
 من تحت البداية لما تحت البداية للطلق ضرورة انه لا وجود للطلق في الخارج الا في ضمن الجزئيات انما اذا كانت الجزئيات غير
 متناهية في جانب الماضى فلا لا المطلق كما يوجد في ضمن كل جزئى له بداية فيأخذ من تلك الحسية اي تحت حقيقة
 حكم ذلك الجزئى اعنى البداية كذلك يوجد في جميع الجزئيات التي لا بداية لها فيجب ان يؤخذ هذا الاعتبار وكلها
 اعنى عدم البداية وحيث لا يلزم حدثه لبقائه في الزمنة الماضية في ضمن تلك الجزئيات الغير المتناهية كما لا
 قوله ولا استحالة في انقضاء الا جواب سؤال مقلد كانه قيل انه يلزم من انقضاء الواحدة بالبقاء بل ان معنى البداية
 ولا بداية وهو بطلان الدليل انقضاء المطلق بالمتقابلات جاء لانه يجب اختلاف الجزئيات والاعراض

فان المحذور متصف بالضعف واللاصفان باعتبار الحشيات المختلفة من كونه ناطقا ولا ناطقا قوله ايضا
لوصح انه تفق اجمالى حاصله انه لو استلزم بداية كل واحد من الخبرات بداية المطلق لاستلزم نفاذ كل
واحد من الخبرات بنهاية المطلق وليس كذلك والاشتمال ان يوصف نعيم الجنان بالنفاذ حتى ضرورة ان كل خبر
يوجد منها متناه فيلزم ان يكون مطلقا غير الجنان متناهيا مع انكم لا تقولون به بما حررنا ظهرا ما قيل
ان قياس نعيم الجنان على الحركات قياس الفاعل لان الوجود بالفعل في كل مرتبة منها متناه ومنع عدم
تناهيتها انه لا يتبين الى حد لا يوجد بعد مثلها بخلاف الحركات فان الوجود منها بالفعل ومتعاقبة فيما
بتناه ليس بشيء وهذا الفرق لا يفيد في دفع النقض المذكور كما لا يخفى قوله والاصح ان الجواب ان الجواب
عن السؤال الثالث بان الخبرات للوجود من الحركة متناهية بناء على هار التطبيق فان جاز في الوجود والوجود
مطلقا سواء كانت متعاقبة او جمعة مرتبة او غير مرتبة كما ينبغي انشاء الله تعالى واذا كان جميع الخبرات
ذاتية يكون المطلق كذلك فيلزم حذره قطعاً قوله خصه بالذكر يعني خصه بالذات لكونه الكلا المعترض
فيه المقص دفع كلامه لا ببيان ايجابية والا فإيجابية الخبر لا يستغل الجسم والجوهر بخلاف المكان فانه ما يستغل الجسم
فقط قوله اقلنا الصفة وكذلك انا لا نعلم حاصله انا لا نعلم ان كان جاز الوجود كان من جهة العالم
واما يلزم ذلك لو كان مغاير للواجب لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك الجائر الذي يستند اليه المحادث صفة للوجود
او مجموع ذات الوجود بصفته فان كلامنا جاز الوجود ضرورة احتياجه الصفة الى الذات وامكان الجزء يستلزم
امكان الكل وليسا من جهة العالم لعدم كونهما اسرى الله تعالى اما الصفة فظنه واما المجموع فلا نعلم ان الذات
والصفة وكل منهما ليس بالذات فلا يكون المجموع ايضا عزها ولا نعلم لا مغايرة بين الكل والجزء قوله قلت هذا
لا يضرنا انه يعني ثبوت الجائر الذي لا يكون مغاير للواجب لا يضرنا لان فيه تسليم للملك اعني ثبوت وجود
الواجب تعالى فهو لا يضر سواء يلمت سلسلة المحذورات اليه والى صفة او الى مجموعها ضرورة ان تحقق الصفة
وكذا المجموع بذات الذات مح قوله وكلامنا في الجائر المباير اى المقص باللفظ في قولنا اذ لو كان جائر الوجود
الجائر المباير المغاير للواجب لا شك في صحة الملازمة من قوله هذا لا يضرنا دفع مائة النقض وقوله وكان
منا لا تحريده اثبات الملازمة المنعقة فقد امرت به الجواب فن قال انه جواب ثانى اى ان لا يضرنا استقلال
في الجواب اجاب بعض الافاضل بان لا يضر كونهما ما يحجب وجوده لا يضرهم لم يقولوا بامكان الصفة الما لا يمكن محله
عندهم اننى اقول هذا الجواب لا يدفع مائة الشبهة لانه اذا لم تكن ممكنة فلا يجوز ان تكون وجبة لذاته باطله

ونجبة لا لذاتها ولا لغيرها على ما سبق من ان الصفات ليست عن الذات ولا عن جها بغير ان لا
 انه اذ لم يكن محلات العالم واجب الوجود لذاته لكان ممكن الوجود حتى يكون من جملة العالم لم لا يجوز ان يكون
 واجب الوجود لذاته ولا لغيره فلا بد من التجاؤ الى ما ذكره للفتية على هذا في الحقيقة قولاً بامكان الصفات كما لا
 يحجب وما ذكرنا ظاهره ايضا ذكره ما قيل في دفع الاعتراض المذكور من ان المراد بقوله اذ لو كان جائز الوجود انما كان
 الذات جائز الوجود لكان من جملة العالم اذ كل ذات جائز الوجود يصدق عليه انها ما سوى الله تعالى
 ما يعلم به اليها من جملة صفاته تعالى انه يرد من المنع المذكور بما لا نراه لولم يكن للذات الواجب الوجود كما للذات
 جائز الوجود حتى يكون من جملة العالم لا يجوز ان يكون صفة من صفاته تعالى على انه يوجب ان المقصود في كون
 الجائز الوجود محدثا للعلم دون الصفة للجائز الوجود وليس كذلك قوله لكن يريد عليه انه يعني ان اريد بالعالم
 في قوله لكان من جملة العالم ما ثبت وجوده وحدته منعنا التصري القائلة بانه لو كان جائز الوجود لكان
 من جملة العالم مستندا بانه يجوز ان لا يكون منه ولا يريد به مطلق العالم معدا للكبرى المدلول عليها بالعلم
 في قوله فلم يصلح محدثا للعالم اي اذا كان من جملة العالم لم يصلح محدثا له اذ المفروض محدثيته لما ثبت حدوثه لا
 للجميع كما صرح به الشارح بقوله ومعلوم ان المحلات لا بد له من محدث فيجوز ان يكون من جملة مطلق العالم ويكفي
 محدثا لما ثبت حدوثه ولا يكون منه ولا يلزم عليه الحق لنفسه واستاخر المحقق الى المنع الاول بقوله يجوز ان يكون
 مما ثبت حدوثه والى الثاني بقوله فيصير كونه محدثا لذاته القصر على انه مسم للشرطية الاول والى الثانية تقصير ولا تكرر
 من لقاصريها ويجوز ان هذا الدليل مبني على نفي المجردات ليس بتام لعدم تمامية نفي المجردات كما مر وكذا المحجب
 بان هذا المنع لا يصير لانه اذا كان جائز الوجود يجب استنهاؤه الى الواجب لانه مكانه فثبت الواجب كان
 مقصداً محتسباً لا يستدل بطريق المحذرات غير تام اذ لا يلزم من كونه حائز الوجود كونه مما ثبت حدوثه حتى
 لا يصلح لذلك وما ذكره المحجب استدلال بطريق ان مكانه لا كلام في سلامته وعدم ورود المنع عليه لكان
 بعض الصلح بان كون ذلك الجائز مما ثبت وجوده وحدته لا يترام بوجوده فادان علم الوجود لا يكون
 معدوماً لا تلقاقاً واما حدوثه فلا كل ممكن حادث انتهى كلامه ولا يخفى ان هذا انما يتم اذا ثبت ان كل
 ممكن حادث ودد في خط الفناء قوله وحمل المحققين على ان المحجب عن المنع المذكور بل احتياراً للقول الثاني وكل
 قوله والمحذرات للعالم هو الله تعالى على الحدوث بالذات فيصير حاصل الاستدلال المحذرات بالذات اي ما يكون محذراً
 لعدم الوجود بذاته ولا يحتاج الى غيره اصله للعالم هو الذات الواجب الوجود اذ لو كان جائز الوجود لكان

من جملة مطلق العالم فلا يصح ثبوت بالذات لشيء منه لخصه اجبالى العلة مما لا يساعد كلامه الشارح
 قوله ضرورة افتناع الا صريح في البراه هو انه لا بد من استناد المحركات الى محركات مطلقا سواء كان بالذات
 او بالغير كما لا ضرورة وان لا بد من استنادها الى محركات مستغنى عن الغير فلا ريب في ان السلسل قد لا
 المراد ذكره ليعني ان يقال لو كان جازم الوجود لم يصح ثبوت للعالم ولا حاجة الى قوله لكان من جملة العالم ولا بد
 يكون الاستدلال عائد الى الطريقة التي يمكن فلا يصح قوله وهذا اقرب اليه هذا تقرير كلام المحقق على ما سمعته من
 الاستدلالين يرد عليه ان محل الحديث على الحديث بالذات بالمعنى المذكور يجعل الحكم عليه بقوله هو الله تعالى بديهيا
 اذ يصير المعنى الموجود المستغنى عن الغير هو الذات الواجب الوجود فلا يكون من المسائل المطلوبة بالذات
 ولا يحتاج الى الاستدلال وقال الفاضل الجلي يعني حل الحديث قوله والعالم بجميع اجزائه محدث
 على الحديث بالذات فيصير محمول الاستدلال انه لو لم يكن صانع العالم واجب الوجود لكان جائزا
 الوجود محتاجا الى الغير فيكون من جملة العالم الذي ثبت وحدته الذاتي فلم يصح ثبوت لذات العالم ويندفع الاعتراض
 المذكور لان الجائز للمباين الواجب ان يكون من العالم الحادث بالذات سواء كان حاد ثانيا او قديما كما
 يساعد كلامه الشارح وان جار نظرا الى عبارة المصحيث صرح هناك بان المراد بالحدث المنع من
 العلم الى الوجود بمعنى انه كان معدوما فوجد فلا يتم الدليل انتهى كلامه فيه ان المتكلمين لم يقولوا بالحدث والذات
 على ما صرح به الشارح في بحث الشكوك بقوله ان هذا معنى القديم والحادث بالذات على ما يقول
 الفلاسفة واما عند المتكلمين فالحدث الوجود بذاته اى يكون مسبوقا بالعلم والقديم بمبدأه فالحدث
 المذكور ليس يصح كانه مما لا يساعد كلامه الشارح قوله والشيء كيدل على نفسه يعني لو كان جازم الوجود لكان من جملة العالم ولو
 كان من جملة يصح دليل على وجود المبدأ الباطن اسم لا يصح كل جزء منه دليل على وجود المبدأ لكنه لا يصح دليل
 على وجود المبدأ اذا الشيء لا يكون دليل على نفسه فلا يكون مسبوقا لولاه للعالم اذا لم يكن من اى حين كان
 على نفسه من العالم فاذا لم يكن من العالم لم يكن مسبوقا له على مائة تنبيه الملازمة التي في قولنا لو كان
 جائز الوجود لكان من جملة العالم فيلزم حين كونه مسبوقا لا يكون مسبوقا وان يكون من العالم وان لا يكون
 منه وانه تناقض ويحتمل ان يكون معنى قولنا اذا لم يكن من العالم انه لا يكون عين كونه مسبوقا ومردود
 للعالم لانه علامة ودليل اذا لم يكن من العالم لا يكون مسبوقا وان كان غير كونه مسبوقا ومردود للعالم لانه
 هو علامة ودليل فيلزم حين كونه مسبوقا ان يكون مسبوقا وان يكون من العالم وان لا يكون من العالم فلا يكون

مبدئاً ومدة للعالم وعند في ان الاول فهو الرب الى انهم في بعض المنهج بذلك كلمة اذ في قوله اد
 يكون: الفاصلة والمعنى انه اذا لم يبدل على نفسه يلزم ان يكون مبدئاً من المبدئ كذا القديسين
 يلزم التناقض لقض فرض كونه مبدئاً من العالم ولا يخفى انه يصحح اذ لا معنى للتزديد لمحقق لزوم كذا الامر
 فلا فائدة في ايراد كلمة في الملاد من الثاني بدو تركه في الاول قوله الاول طريقة لتحدث ادا حصل
 الاول مبدئاً للعالم لو كان جازماً كان من جهة العالم الذي هو صحت فلا يصح مبدئاً له والى ان الشئ
 عليه نفسه لكونه محدثاً وحصل الثاني ان مبدئاً الممكنات او كما خاب: كان مرحلة الممكنات فلم يصح مبدئاً لها
 قوله ووجهه القريب اذ لا فرق بينهما الا بحسب الجورث والتمسك بالثبات اقول على ما بين في موضعه قوله ابطال
 التسلسل اذ يعنى معنى ابطال التسلسل اقامة دليل ينتج بطلانه سواء اتهم على بطلانه او كما اذا كان معنى ^{بطلان}
 ما ذكر اعنى اقامة دليل ينتج اذ التمسك في اثبات الواجب بحد دلة بطلان التسلسل افتقار الى اقامة دليل
 ينتج بطلانه يكون افتقار الى ابطاله اذ لا معنى له الا اقامة دليل ينتج بطلان الواجب ^{بطلان} هو مقتضى يكون مقتضى قول الشارح
 يحتمل ان هذا دليل لا انه قد يهمل ان هذا دليل على اثبات الواجب من غير افتقار الى اقامة دليل ينتج بطلان التسلسل
 لذلك بل هذا الدليل مرحلة ادلة بطلان التسلسل والا فتقار في اثبات الواجب الى اقامة افتقار الى اقامة دليل
 ينتج بطلان التسلسل فلا يكون ليلا من غير افتقار الى ابطال التسلسل فلا يرد عليه ما قيل من الافتقار الى اقامة
 وما ذكر الشارح بقوله بل هو اشارة الى احداً له بطلان التسلسل انما يفيد ان هذا الدليل مستلزم ومنتهى لبطلان التسلسل
 الاحتياج في اثبات الواجب على الدليل الى ابطاله وتمسك هذا الدليل اذا كان اشارة الى احداً له
 قاسماً ينتج بطلان التسلسل يكون لا فتقار الى ابطاله قوله وفي قوله ابطال التسلسل يعنى في اختيار
 شارح لفظ ابطال في قوله بل هو اشارة الى احداً له ابطال التسلسل وان يعقل بطلانه اشارة الى
 معنى ابطال اقامة دليل ينتج البطلان مطلقاً اذ لو كان معناه اقامة الدلائل على بطلان التسلسل لا يصح ^{المعنى}
 المذكورة اذ يصير المعنى بل هذا الدليل اشارة الى احداً له اتمت على بطلان التسلسل ولا يخفى فساد
 ان هذا الدليل لم يتم على بطلانه بل على اثبات الواجب بغيرها واحداً من ادلة اقامتها ينتج بطلانه لا يقا
 يلزم العناء لذلك لو كان عبارة الشارح بل هو من احداً له ابطال التسلسل وليس كذلك فالمراد به
 انه اشارة الى احداً له ابطال التسلسل وكذا في ان يكون هذا الدليل مقاماً على اثبات الواجب كياناً
 نه اشارة الى دليل قيمت على بطلان التسلسل بل انما ينافيه كونه نفس ذلك الدليل على ما اعترف به

لا نقول بغير مراد الشارح من غير اد لفظ لاشارة انه ليس احالة بطلان النسل وانه اشار الى اليه اذ لا يك
 هذا الدليل مستلزما لبطلان النسل فضلا عن الاشارة الى كون هذا الدليل اشار الى اعم الى دليل لا يستلزم بطلان
 مستلزما لنتيجة ذلك الدليل بل مقصود انه وحده من احالة ابطال النسل لانه اورد لفظ الاشارة لانه ليس
 صريحا في ابطال النسل اذ لم يقيم عليه بن ثبات الواجب فيكون اشارة اليه ولا يخفى انه لا يلزم الفساد على تقدير
 حمل الابطال على اقامة دليل على البطلان هذا ونحن ان معنى الابطال اقامة الدليل على البطلان كما في ^{اللفظ} قوله
 السليمة وقول الشارح به هو اشارة الى احالة ابطاله شمول على المسامحة وهذا غير في بعض النسخ الى اللفظ
 فانه مراد المذكور في غاية الفقرة هذه غاية تفهيم الكلام والله الموفق لنيل المرام قوله يتم بحج ضرر علة العلة
 يعني دأبت ان الممكنات لا يجوز ان يكون علتيها نفسها ولا بعضهما بل يجب ان يكون خارجا عنها ثبت الجبر
 لان الوجود الخارج عن الممكنات ليس له الواجب اذ لا موجود سوى الواجب والممكن قوله واما انقطاعها
 اهـ اما انقطاع تلك السلسلة وعدم كونها غير متناهية فنحصل بضم مقولات اخرى الى الدليل المذكور
 ان يقال ذلك الامر الخارج عن السلسلة يكون علة لبعض الممكنات ضرورة كونه علة للسلسلة وذلك البعض
 المستلزم الى الواجب ^{علة} من السلسلة اذ لو كان في اثباته فلا يخجلو اما ان يكون الممكن الذي فوقه علة للواجب
 لذلك البعض وعلى الاول يلزم ان يكون الواجب معلولا ودخول فرض خارجا عن السلسلة وعلى الثاني يلزم تواتر
 العلتين المستعنتين على معلول واحده الكل بطفتين ان يكون ذلك البعض نهاية لسلسلة الممكنات فينقطع
 السلسلة عنده وبما ذكرنا نظهر في تقرير المحقق نقض ما لا يخفى قوله فظهر اى فظهر ما ذكرنا ابطال النسل
 والاثبات الواجب ضرورة كونه دليله مقابلة من مقدماته ليله فيكون الا فقا بالعكس كما نزع الشارح من ان
 دليل اثبات الواجب مبني على ابطال النسل قوله واعلم انه يمكن انما تترك الشارح ذكره اما لان النسل لازم للضرورة
 وبطلان الملازم يستلزم بطلان الملازم واما لا سيما يدكر ان معاذ كذا حد لم يشعر بذكر الاخر قوله وهما
 باطلان لانه يستلزم كون الشيء علة لنفسه ولعلته فانه اذا كان المجموع عليه غير علة لكل واحد من اجزائين
 الذي هو علة للمجموع فيكون علة لنفسه ولعلته وكذلك اذا كان كل واحد من اجزاء المجموع لا يكون علة
 لنفسه للامر الثاني الذي هو علة له فاعلة للمجموع علة لكل واحد من اجزائه وفي هذا المقام ابحاث كثيرة لا يلزم
 المقام ايرادها قوله فينقطع التوفيق لعدم توفيق ذلك الخارج على واحد منها قوله البرهان السابق اهـ فاما
 ان سلسلة المعلولة لا بد لها من علة خارجة فينتهي السلسلة عندها واما ابطالها عدم تنهاى المعلولة فلا بد لها من علة

قوله وهي لا تكون الا اذ العلة لا تكون الجمعية كالمسألة في العلة الموحدة وهي متحدة لاجتماعها
مع العلول لم يكون الدليل للذكر مخصصا بالجمعية ايضا فلهذا الدواعي اي برهان التطبيق في العلة
ومعنى العلة والمعلولات المتحد في الوجود اما مرتبة تطعا في سلسلة العلة والمعلولات او معصا في الاعداد
او غير مرتبة كما في المعوسر المتعاقبة كالحركات العقلية واليهذه المتكسرة والحكماء استرطوا الصمغ الترتيب
طرحي عندهم بما يليه الترتيب اجتماع قوله ويطلق علم تاهي المعوسر الباطنة اي اي برهان التطبيق
علم تاهي المعوسر الباطنة المعارضة الذي هو هاليه اوسطا ومن تعجيت ان المعوسر الباطنة فليمة بالبورج او
المتعاقبة اراد وانما واحدة محدودة الدار التي هي شرط فيصلها من الداء القديم والمعارفة عن الداء
متساهية لا تاهي الدار التي لم تست عليها الاستداه الى انصاء الدوار العقلية التي تاهي وانما متساهية
في علم تاهيها اما الدار واحدة متعاقبة على حركات واما المعوسر فلا بها وان كانت باقية
لعل الا تراق عن الدار فيعلم اجتماع الدوار الغير المتساهية في الوجود لكن ليس بها ترتيب طبيعي ولا وصفي وانما
قيدها بالمعارفة عن الدار كل المتعاقبة بالدار متساهية عدة الصال تاهي الدار ضرورة تاهي الاعداد
قوله لا بها مرتبة اه دليل لقوله ويطلق يعني برهان التطبيق عدم تاهي المعوسر الناطقة للمعارفة على تقدير
مستراط الترتيب في حريانه ايضا كما هو عليه الحكماء لا بها وان لم تكن مرتبة محسنة الدات لكنها مرتبة محسنة
الى المرتبة التي حدثت فيها الترتيب تلك المرتبة مقول لو كانت المعوسر الناطقة غير متساهية فليعلم من
حالة مستداه ما حدثت في اليوم متسلسلة الى غير النهاية وحالة مستداه ما حدثت في اليوم كل ذلك في تطبيق
عليها على حسب تطبيق المرتبة وارفعه ما راء كل جزء من التامة جزء من الباقية لهم كون الباقية كالجزء
والا فليعلم تاهيها فلهذا وما ذكره بعض الاصول اي يعني ما ذكره بعض الاصول علم حريانه في المعوسر المعارضة فان هذا انما
يتم اذا كانت المعوسر الحادثة في المرتبة المتعاقبة متساوية في العدد وتطبق المرتبة للترتيب يحصل التطبيق
لكنها ليست كذلك اذ قد جرت حملة من المعوسر في حارة وحملت اخرى اقل من الاولى والذكر في حارة اخرى محسنة
تفاوت الدار الحدود بين وقد يحدث احاد المعوسر في مرتبة متسلسلة ليتحقق الدار فيها في كل حال
الاطباق في اعداد المعوسر باطباق احراء الرهان فحواه ان هذا اما يدل على ابتاع تطبيق احراءه وحيث
في التطبيق ان يكون فيه تطبيق المتساوي التاهي قل اكثر فيكم في الطاء المعوسر باطباق احراء الرهان المرتبة
والكانت احراء متعاقبة محسنة قلة الاحراء وكرت في الا ل كل حملة من المعوسر لحد في زمان واحد

كان الابدان التي هي شرطا لها عند القائل بعدم تناهيهما فتنهاه لئلا هي الابدان التي يشغلها الابدان
 ففي انطباق اجزاء الزمان يحصل انطباق المتناهي من النفس بالمتناهي وهو كافي في جريان البرهان بالمتناهي
 كما لا يخفى وما ذكرنا اننا قد قلنا في هذا الاثر اننا قد ذهبنا الى قول من ذهب الى انها حادث قبل حدوث الابدان
 بقوله عليه السلام خلق الارواح قبل الاجساد بالفي مائة عام لا بالكل مجد وث النفس قبل الابدان بعض
 الملائكة وهم لا يقولون بعدم تناهيهما قيل ذهب بعض الحكماء الى ان مقتضاها بالمتناهي وعدم تناهيهما وبرهان
 على الوجه الذي قررناه لا يخفى كما لا يخلو عدم تناهيهما على هذا المذهب انتهى قول القائل بقدمها بالاشارة فلا طول
 ومن يتبعه ولا يقول بعدم تناهيهما والفايل بقدمها بالنوع مع عدم تناهيهما افرادها المتعاقبة متناهية كقول
 هو اسطون ومن يتبعه فيستعمل عليه كما هو القول بقدمها بالشخص مع عدم تناهيهما لم ينقل عراجل من الحكماء في
 الكتب المشهورة اللهم الا ان يكون من ذهب الى ان لا يعيبه قوله في الجملة سواء كانت مجمعة مرتبة او غير
 مرتبة او متعاقبة هذا عند المتكلمين اما عند الحكماء فلا يخفى ان في الموجودات المجمعة للمرتبة قالوا اذا كانت
 الاحاد موجودة في نفس الامر مع ما كان بينهما ترتيب فاذا اجعل الاول من اجل المجليين باسرا^١ الاول من الوجود
 كان الثاني باسرا^٢ الثاني وهكذا او يتم التطبيق واذا لم يكن موجودا مع الوجود لم يكن الاول من الوجود المتعاقبة بعدد متناهية
 في كل زمان واحد في كل زمان فنفس التطبيق كما يمكن الدعا باعتبار فرض وجود الاحاد فلا تطابق في نفس
 الامر فيقطع بانقطاع الاعتبار كذا الامر للموجودات المجمعة الغير المرتبة اذ لا يلزم من كون الاول باسرا^٣ الاول
 كون الثاني باسرا^٤ الثاني وهكذا الدعا اذا لوحظ كل واحد من الاول واعتبر كل باسرا^٥ كل واحد من الآخر لكن استحضار
 النفس ان نهاية له مفصلة هي فيقطع بانقطاع الدعا وتوضيح ذلك بتوهم التطبيق من المجليين للمتمدين
 الاستواء وبين اعداد الحصى في ان في الدعا اذا طبق اول احدهما باسرا^٦ اول الآخر كان كافيا في وقوع اجزاء كل
 منهما بمقابلته اجزاء الآخر كذا في اعصى فانه لا بد في تطبيقها من اعتبار التفصيل واعتراض عليه ليكون بانه
 لا يجزى اما ان يوقف التطبيق على ملاحظة الاحاد مفصلة ويجعل كل جزء من احدهما باسرا^٧ جزءا من الآخر او يكفي
 ملاحظة وقوع اجزاء احدهما باسرا^٨ اجزاء الآخر على سبيل المثال ان كان الاول في زمان كجزء في الوجود للمرتبة
 لان الذي لا يقدر على ملاحظة الامور الغير المتناهية مفصلة سواء كانت مجمعة او لا وايضا التطبيق بهذا الوجه
 يتم الميعود والموجود فلا وجه تخصيص الموجودات وان كان الثاني فهو متحقق في الامور المتعاقبة ايضا
 اذ يحكم العقل بعد ملاحظة المجليين بمبدأ حكمهما اجماليا بانه اما ان يتم باسرا^٩ كل جزء من احدهما جزءا من الآخر

ولا يقع على الاول يلزم الشاوي وعلى الثاني التناهي قوله فيجري في الحركات العقلية هذا على ما ذهب اليه
 فلا خلاف ان الكائنات متعددة وجود كل مسبوق بعدم الاخر وما على تحقيق هذه الحركات من ان الجملة لا تقدر
 عندهم اعني الحركة بمعنى المتوسط بين المبدأ والمنتى امر واحد عارض لا فناء مستقر من الدلائل الى الاطلاق لا تقدر
 اصلا فلا يجري فيها وكذلك الحركة بمعنى القطع فانه امر موهوم لا وجود له عندهم اصلا قوله فانه ينقطع بانقطاع
 الوهم اعني ان التطبيق لا يجري في الامور الاعتبارية فانه لا بد من جريانه من تحقق احاد السلسلة في فنيها في الامر
 ليحصل العقل منها اجملتين ويفرض قوع الانقطاع بينهما فيلزم تناهي التناهي في نفس كل مرر شاوي ما كان ناقصا
 فيه والامور الاعتبارية لا تحقق لها في الخارج وهو ظوفا في الذهن لان احاد السلسلة الغير المتناهية لا تتحقق
 الا بملاحظة مفعلة او بالملاحظة الجمالية لا يكون الاحاد حاصلة فيها الوجود واحد وهو العلم الاحكام
 المتعلقة بها والذهن لا يقبل على استحضارها الى النهاية له مفصلا فينقطع ملاحظة الاحاد في حد فينقطع التطبيق
 ولا يلزم تناهيها لا يتناهي في نفس الامر بل لا يتحقق فيقال الشاوي المقام الذي لا يتحقق في السلسلة من سلسلة واحدة فبقا
 جزء من اجزاء من انما هو بحسب العقل واما الخاوية فان كفى في انما الدليل حكم العقل بانه لا بد من ان يقع بازاء جزء
 من هذا الجزء من تلك فالدليل جاري في الامور الاعتبارية والوجود لان العقل يفرض ذلك في الكل على سبيل
 الجمع اوله بكف في ذلك بل شرط ملاحظة اجزاء الجملتين على التفصيل لم يتم الدليل في الوجود المترتبة المتبعة
 اذ لا سبيل للعقل الى ذلك انتهى كلامه قيل ان تحصيل الجملتين والتطبيق وان كان يحسن العقل لكن احاد السلسلة
 لا بد ان يكون موجودة ليكون الجملتين موجودتين ويكون وقوع كل واحد منهما باثر اخرى امر ممكن فيظهر من فرض وقوع
 الخلق فاعلم في هذا المقام فانه من زلق الاول قوله ولو سلم عدم الانقطاع اه اي ولو سلم عدم انقطاع اعتبار
 العقل على سبيل التعاقب ان يكون الفسفرة في متعلقة بالابدان الغير المتناهية على سبيل التناهي فلا ضرر لكان
 كما دخل تحت الوجود الوهمي بالملاحظة على سبيل التعاقب يكون متناهي دائما فالتطبيق لا يستلزم تناهي
 ما لا يتناهي قوله ونظيره نعيم الجنان فان معنى كونه متناهي على ما مر عدم كونه في الوجود لا يوجد فانه
 آخر من الوجود منة يكون متناهي دائما قوله لكن يشك بالنسبة الى علم الله تعالى احصاه ان مراتب الاعمال
 الغير المتناهية ونسبة الانقطاع بينهما معلومة لله تعالى على سبيل التفصيل لثبوت علم الحكم والمتنم فغلى في التطبيق
 يلزمنا هي ليس بمتناهية في الوجود العلمي نعم هذا هو قوله فتأمل فكل من عوج التأمل ان علمه الشامل انما يشك في
 العلم ان قدر له الشاوي انما انتم لم لا يمتنع وجوده وامكان تعلق العلم بالمراتب الغير المتناهية مفصلا مما انتهى

قيل من لزوم الجهل على الله تعالى قلت الجهل عدم العلم بالجميع فعلق العلم بما ان الحجة بتعدد تعلق العقل بما يقدر ان
 يتعلق به فتأمل قوله وتوضيحه اهـ اي توضيحه عدم ورود النقص على اركان التطبيق بالاعداد والمقدورات والمعلومات
 المشار اليه بقوله وذلك لانه ان التناهي والانتهاهي فرع الوجود سواء كان في الخارج او في الذهن في الشيء بدو
 الوجود لا يمتنع بالتناهي وعنه قال اعداد والمقدورات والمعلومات فقطم النظر عن الوجود لا يكون متناهي
 والمتصف فيها بالوجود ليس الا في المتناهي اما في الذهن فلا بد لا يتعدى على المتخيل ما لا يتناهى واما في الخارج فلا
 كلما هو موجود في الخارج متناه فله كل تقدير لا شيء في التطبيق بخلاف عدم كونها غير متناهية حتى يفرض الجهل ويلازم
 تناهي ما لا يتناهى قال البعض الفضل كون التناهي والانتهاهي فرع الوجود بحسب تأويل المظهر عنه وايضا ان اركان
 من الموجودات الخارجية عند جمهور الحكماء انتم كلامه اقول الجواب عن الاول ان التناهي والانتهاهي هي من جهة الغير
 بمعنى الانحياز والسلب بل بمعنى عدم والملكية اللاترية لا تصنف بشيء منهما الوجه والوجه والوجه والمفارقة
 ونحوه عدم والملكية يكون وجوديا في الجملة وعنه الثاني ان هذا الجواب انما هو على طريقة المتكلمين في الاعداد
 عند عدم مراد وجود الاعتبارية واما عند الحكماء فعدم جريان برهان التطبيق فيها لعدم التوكيد فيها لعدم
 الوجود بناء على اقسامها لا شيء من البراهين جزءا لما فوق بل كل فريدة مركبة من وحدات مبدئية تلك
 يدل على ما قلنا كلامه السيد السند في الموقف على المحقق الذي انى صرح في حاشية الخبر ببيان الاعداد في الوجود
 الاعتبارية عند المحققين من الحكماء وان جعلها من اقسام الكم باعتبار فرض وجودها فذلك وما يقال في اعتبار
 متناهية الاعداد سواء المقدار كانه قيل اذ لم يكر الاعداد والمعلومات غير متناهية بشيء من التقدير في
 معنى عدم تناهيها واصل الدغم ان اطلاق الانتهاهي عليها مجاز باعتبار انها ^{المقدورات} حجبها سها كانت غير
 متناهية قال البعض الفضل عدم تناهي المعلومات ليس بمعنى عدم الانتهاهي الحد كما في المقدمات بل عدم ^{الانتهاهي}
 في صورة العلم والمعلومات بالفعل ولا يلزم الجهل اقول انما يلزم الجهل لو كان المراد انتهاهي بمعنى تعلق العلم
 ايجابا ليس كذلك بل المراد ان العلم بما يمكن استيعابه العلم به فهو حاصله نعم بالفعل من غير ان يتوقف على
 اركان المعلومات لا تصنف هذه الاعتبارات بالتناهي لكونها فرع الوجود بل انصافها بعد التناهي
 انما هو باعتبار انها لا تنتهي في الوجود الحد معين وانها لو وجدت باسرها كانت غير متناهية وذلك
 انه لا يستلزم الجهل كما لا يخفى نعم يرد ان يقال ان علمه بتمامها متعلقا بغير متناهية امك جريان التطبيق
 فيها باعتبار الوجود العلم فيلزم تناهيها وقد مر الجواب عنه بأنه يجوز تعلق العلم بها على سبيل الاجمال ^{الكل}

يا عمل على سبيل التفصيل منم الوقع فيكون متناهية بالنسبة الى علم الله تعالى وان كانت غير متناهية
بإنسبة الى وجودها مفصلة واعلم ان ماله المقترض من ان عدم تنافي المعلومات ليس بمعنى عدم التكاثر
الى حد على اطلاقه غير صحيح ضرورة ان هذا الجزئيات المتحددة على قدر متجدد لها على ما هو رضى الاحتجاج وكذلك
الجزئيات المتحددة للشيء الى حد اذا نعيم الجنان كما ينقطع لها تقدم التناهي في سورة العلم والمعلومات بطلان
المعنيين اى بالفعل بمعنى علم الانتهاء الى الحد متحقق ولذا قال الشارح في شرح المقاصد ان علم تعالى غير
متناه بمعنى انه لا ينتهي الى حدا لا يتصور فوق حد ويحيط به لا يتناهى كمراتب الاعداد ونعيم الجنان قوله فيه
اشارة الى معنى العناية الوحدة في جوب الوجود اشار الى ان رفع استدراك يتوهم من ط عبارة المدح والثناء
الله علم الجزئيات الحقيقية في ثبوت الوحدة له ضرورة ان الجزئيات الحقيقية لا يكون ال واحد فلا معنى لذكرها وجعلها من
مسائل الفنى فانها لا تكون النظرية وبالمرة انما تقدم ما قاله الفاضل الحشى من ان توهم الاستدراك جالفي
الصفات الآتية له ثم ايضا من اننى العليم السميع القادر هذه الصفات كانت مشهور في ضمن هذا الاسم فلتجوز
الى ذكرها من الصفات الآتية وان كانت مشهور في ضمن هذا الاسم لكنها ليست ضرورية الثبوت له فدمر من ذكرها
وجعلها من مسائل الفنى بخلاف ما نحن فيه قوله وحاصل الدفر الى ان ما بين حاصل الدفر ان الضرورى هو ثبوت
الجزئيات الحقيقية وانه الشخصى ودون صفته والمراد بالوحدة ههنا الوحدة في صفة اعنى الوجود لا في ذاته لكونه
حقا حقيقة هذا تقر يظ عبارة الحشى وانت جدير بان فر التوهم بالعناية المذكورة ايضا انما يتم اذا كان المراد بصفة
الله في قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى الجزئيات الحقيقية واما اذا كان المراد بموجب الوجود مطلقا على ما بينه
الشارح فيكون وصفه بالواحد بمنزلة وصفه الواجب به فالتوهم المذكور من غير تلك الاشياء لا يابى الى الوحدة
صفة الواجب اي يقال ليس المراد بالله الجزئيات الحقيقية حتى يكون ثبوت الوحدة له ضروريا بل واجب الوجود
مطلقا وثبوت واحد نية محتاج الى الدليل فالوجه ان يقال فيه اشارة الى التوحيد هو عدم اعتقاد الشركة
في وجوب الوجود على ما قال في شرح المقاصد من التوحيد عبارة عن عدم اعتقاد الشريك في الالهية و
حواسها و اراد بالالهية وجوب الوجوب بنحو امري الامور المتفرقة عليه من كونه خالقا للجسام مدبرها
مستحق للعبادة قوله وهذا التوهم مع دفعه اذ قيل هذا على تقدير ان يكون هو الشأن والله متبدا واحد
حق ثم يريد الله علم الجزئيات الحقيقية في ثبوت الوحدة له ضرورة ان ذلكا الحكم ويدفع بان المراد وصفه الوجود بانه
عليه من استحقاق العبادة وخلق العالم وتدبيره لا في ذاته من اعلى الكفان الذين اعتقدوا اشتراك معبوداتهم له تعالى

في الامور المدكورة فاما اذا كان ختمه جوهرياً فليس هو الذي يمس القلوب والله خبره ولعله لا يملكه الله
 على ما في الكشاف عن ابن عباس رضي الله عنهما قالت قرئ يا محمد صف لنا ربك الذي تدعونا اليه فنزلت
 النبي الذي سماه القلوب عن صفة هو الله احد فلا يمتاني التوهم المذكور كما ينبغي قوله فلا يرد احتمال ان يكون
 اء يعني اذا كان المراد بالالهين ايضا لغتين القادرين على الكمال كما يرد منع الملازمة بان معنى الاله واجب
 الوجود على امر ولا يلزم من امكان الوجوب امكان التماثل بينهما انما يلزم لو كان صانعهم قادرين على الكمال
 لكن لا يجوز ان يكون احدهما قادراً كاملاً والآخر بخلافه بان يكون عطلاً او موجباً اذ ناقصاً وسم لا يمكن التماثل
 بينهما اذ لا تقدير كواحد منهما معطلاً او ناقصاً فظاهراً على تقدير كونه موجباً فلا يجوز ان يكون الاله تارة الصادرة
 عنه بطريقه الواجب الى الرضا والصادر عنه على الوجه متوسط القدرة فان قيل يجوز استناد التخصيص بالوقت الى القادر
 ولا يجوز الى الواجب كان مقتضى الذات لا يكون الا واحداً قلتم يجوز متوسط شرطه صفة تميزه ان يكون اختيار الواجب المختار
 شرطاً لاجباده بالانقضاء فكل اختاره المختار يكون الذات الموجب بالاجب ^{مقتضى} قوله في تقريره كذلك اء اي اذا
 كان المراد بالالهين في الدليل الصانعين القادرين على الكمال فقوله لا يمكن اء محال كانه يدل على ان
 المدعى نفى تعدد الواجب مطلقاً والدليل المذكور انما يدل على نفى تعدد الصانع القادر على الكمال الذي هو شخص
 من الوجوب مطلقاً قوله الاله ايقال اء اي الاله يحضر المدعى ايضا ويقال الربح بقوله ولا يمكن ان يصدر
 الا الوجود على وجه الصنع والقدرة الكاملة في يكون الدليل مطابقاً للمدعى قوله ايقال اء اي ولا يخصر
 المدعى بل يترك على حاله ويبين استلزام الدليل لا يعطل والواجب بقصد القدرة نقصاً موجباً لثبوت الواجب
 عنها فلا يكون موجباً للمعطل ناقص القدرة وجب الواجب لا يكون الا صانعاً قادراً على الكمال فلو امكن اجبا
 كما هو صانعان قادران على الكمال فامكن التماثل بينهما قوله لكن وهذا اء اي لكن يرد على البيان انه لو كان
 الاله واجباً نقصاً فليتم بان صفاته تعالى اذ هي صادرة عنه بطريقه الواجب اذ قيل ذاته تعالى ليست فاعلة
 لصفاته حتى يلزم ان يكون تعالى موجباً بالنسبة اليها او مختاراً اذ علة الالف تارة عندهم هو الوجود ووصفها
 ليست بخاتمة فلا يكون لها فاعلاً ولا ينفى انه ليس بشيء كانه اء الذي يستند الى ذاته تعالى يلزم تعدد الوجوب لذاته اذ كل
 لا يتخلو من ان يكون وجوده من ذاته او من غيره فاذا اتفق الثاني فليكن في يلزم الوجوب ولذا قال في شرح
 المقاصد استناد الصفات عن شئ يشبهه باليسر لا بطريقه الواجب فلو لم علة الاحتياج هو الحدوث ينبغي
 ان يخصص بها على الصفات وسيجيء في مباحث الصفات كلامه لا يليق بهذا المقام قوله والفرق بين الاله وبين الاله

من ايجاب الصفات وبين ايجاب ما عداها بالاول كما ان الثاني تنقصر مستحيل قبل الفرق واضح كما ان صفات
 الواجب كماله له لان الخلو عنها تنقصر بخلاف غير ذلك لا شك ايجاب الكمالات لا يكون نقصاً بل جذاً فاجاب
 عبر الكمال ان قولنا فاضة الوجود على الممكنات خير من كماله فيلزم ان يكون بطريق ايجاب القول بان كمال السلطنة ^{تقتضي}
 ان يكون الواجب قبل قلبي وبعبارة اخرى لا يعتد به في المقامات اللفظية على كون الخلو عن الصفات نقصاً في ذاته
 فهو ممنوع لا بد له من دليل قوله قوله هو هنا يحتاج الى الاول للنقض اذ في هذا الدليل يحتاج الى الاول للمفقر
 الاجمالى بان يقال طلبكم جميع مقدراته غير صحيح لان جاز في هذه المادة مع تخلف المدلول عنه اولا ^{يستلزم} اولا ثانياً
 المحر عن عدم وجوب الوجه المختار بان يقال لو امكن الوجه المختار كما يمكن تعلق ارادته باعدام ما صدر عن ذاته
 بطريق ايجاب اعمى صفاته تعالى لكونه امراً ممكناً في نفسه فكل ممكن مغدور لله تعالى فلا يتخلوا ما لا يحصل
 كل من مقتضى الذات اعمى وجود تلك الصفة ومقتضى الارادة اعمى عملها فيلزم اجتماع التقيضين في نفسه اولا ^{يحصل}
 احداً فلا يتخلوا اما ان لا يحصل مقتضى الارادة فياخذ بعجز الوجه المنافي للارادة لوهية اولا لا يحصل مقتضى الذات
 فيلزم تحلل المدلول عن علمه التامة وهو بطا حاب بنقض الضمارة باننا نختار ان لا يحصل مقتضى الارادة فتقولكم
 لزمه العجز فلنا لا يلزم من العجز المنافي للارادة لوهية لان العجز المنافي للارادة لا يمتنع من قبل ذاته والعجز الذي ^{لا يمكن} من قبل ذاته
 لا ينافي الارادة بل المنافي لها العجز الذي يكون لسد الخبز طريق القدرة عليه قوله والثاني الحل الى التمسك بالمتن في الفقر ^{المقتضى}
 اعني من مقدمة معيب وهو لزوم العجز يعني لا ثم انه لو حصل مراد احدهما دون الاخر يلزم عجز الاخر لما ان حصل
 القدرة على المتعبد بالعجز ليس بعجز كانه ليس محلاً للقدرة اذ هي يتعلق بالممكنات الصرفة الذي يرى انه تعالى
 لا يحد على اعدام المدلول من وجود علته التامة ولا شك ان ارادة احل لا تهيئ وجود الحركة متلاً بخلاف عدم ^{يحصل}
 تمتعاً بعدم ورة الاخر عليه لا يكون محجوراً اجاب عنه بعض المتأخرين بان عدم القدرة على الممكن الذي ان بناء على
 سدا الخبز طريق القدرة عليه عجز منافي للالهية ولا شك ان عدم القدرة على اعل المدلول الممكن الذي بواسطة
 وجود العلة التامة هو ليس بالعجز لتعجز الغياب اهـ انتهى كلامه وفيه انه يلزم على هذا ان يكون الواجب قادراً على
 اعدام المدلول من وجود علته التامة دفعا للعجز وهذا يستلزم وجود الخلف للعلول عن علته التامة وهو خلاف مقتضى ^{القدرة}
 ما مر قوله والحوادث تلخيص الدليل بحسب ما لا يحتمل في ما لا تنقصر ولا يرد عليه المتعمد يعني اننا نفرض تعلق ارادة الاله
 بما يقول المراد انه لو امكن التحايل كما يمكن التام بان يري احدهما حركة وتذكر ان ارادة الاخر سكونه ولا شك انه لا يحر
 في صفة التقيض ان يمتنع الذات مقدم على انتقضية توسط الارادة قوله ولا يمتنع الحين المذكور ايضا لان كل واحد من الطرفين لا يرد

يكون بالممكن الصرف لعدم تقدم أحدهما على الآخر قوله أي لا تدفع أي لا يعنى ان المراد بالنضاد المعنى اللغوي
 المتفاوت مطلقا دون المعنى الاصطلاحي كما سيجي وان الكلام على حذف المضان اعنى لفظ التعلق كان الكلام
 فيه حيث قال ولكنه اتفق الامة بكبره فيمكن في نفسه قوله ولم يرد بالنضاد الا يعنى لم يرد بالنضاد كونه
 الموجود بحيث لا يتجه في شئ واحد من جهة واحدة ولا يتوجه بتعلق لحددهما على العقل الآخر كاحصول الضدين في
 متعلقين جازم فعل تقدير تحقيق التصادم بين تعلقيهما الا محظ في صحة الدليل للقيام بتعلقيهما ضرورة ان يكون متعلق لهما
 السكون ومتعلق بالحركة فيجوز حصول ذلك المتعلقين في الدليل بل عاينة التي بالنضاد بينهما قوله وايضا لما
 اى اى ايضا يرد على تقدير ارادة المعنى الاصطلاحي للمانع من الاجتماع في محل واحد لا يخص في التصادم
 فان كل واحد من النضادين في عدم والملكة واليجاب والسلب ايضا مانع من الاجتماع فنفي التصادم بين
 تعلقي الازدائنين لا يكون فيجوز اجتماعهما قال بعض الافاضل خص التصادم بالنفي لا التعلقين فيجوز ان
 فلان ثبت بينهما اتنا والجزا استبعادا فيه انه لو كان التعلق بين التعلقين بالتصادم كان المثبت بين المرادين في
 الحركة والسكون ياه ايضا وليس كذلك كما لا يخفى قوله اي دليلا ما يعنى ليس المراد بالامارة الدليل
 الظني من يرد بان الظني لا يقيد في الطالب اليقيني خصوصا ان اثبات الازدواج قوله اذ يلزم اى يلزم في
 الاحتياط في الغير في تنفيذ القدرة وعدم سد الغير طريقه والاحتياط في الغير مطلقا سواء كان في الوجود
 او في اليجاد او في شئ اخر بفض يستحيل على ذات الواجب فان الاجتماع مستبعد على ان وجوب الوجود مدنى
 كل كمال ومبعد كل نقصا اذ اكان الاحتياط مستحيلا على ذات واجب الوجود لا يكون العاجز واجبا في
 حادثا وممكنا وبما قرره المحشى ان دفع ما قيل من ان الازدواج الاحتياط في اليجاد وهو لا يستلزم الحذف ولا
 ممكن بل المستلزم للاحتياط في الوجود وهو غير لازم لكونه عليه اهلنا انما ينافى على ما يقول بحجة الاجتماع وانما
 الاحتياط مطلقا فنقص الواجب محتاج في اليجاد الى إمكان المعلول تام ولا يخفى عليك ان قول الشارح
 من اجابة احوادثه اذ يدل على ان المدعى اثبات عدم تعدد الواجب مطلقا وكالا فلاحاجة الى هذه المقدمات كانه
 اذ لم يثبت ثبوت اجتماع الوجود الصانعين القادرين على الكمال فيغير قوله ولو امكن له ان يقوله اى صانعا فان
 على الكمال ليس بشئ قوله ان قلت اى حاصله انما لا يرد ان عدم حصول مراد احدهما يستلزم حجة والا لزم ان
 يقول المعزلة بحجة نعم لانهم قالوا بان الله نعم ارادة طاعة الفاسق واما بان الكافر ومنه ذلك فيجب
 قوله قلت بحجة اى حاصله المعزلة يقولوا بحجة نعم لان ارادتهم في انفسهم فبان ارادة تفسر بحجة الخلق عنها و ارادة التقوى

والخلاف عنها وللتعلق بطاعة الفاسق واليمان بالكافر هي التوقيضية دون القسرية فلا إشكال قوله وهو
يستلزم انتفاء المصنوع اه يعنى ان ممكن التامع لكونه محالاً لما يستلزم ان يكون التعداد للمستلزم محالاً لان
يوجد مصنوع بالفعل محالاً ان يوجد بأرادة احدهما ابتداء من غير وقوع التامع فالامكان لا يستلزم الوقوع
ففى هذا التقدير صريح قوله يستلزم اه راجع الى امكان التامع ويحتمل ان يكون راجعاً الى عدم تعداد الصانع فالمعنى
ان امكان التامع انما يستلزم عدم الصانع وهذا لا يستلزم انتفاء المصنوع بل المستلزم له هو ان لا يكون له
منها ما لا يعنى السلب **الط** لا يستلزمه وقوع التامع ومآل الجواب على كلا التقديرين واحد وهو منع المانع
كما لا يخفى فانه دقتى قوله وهذا الجواب مبنى اه يعنى ان اللفظ المتبادر من قوله عدم تكونها علم
بالفعل اذ حاصل الجواب على ما عرفت ان امكان التامع يستلزم عدم تكونها بالفعل فان امكان التامع
لا يستلزم وقوعه فيجوز ان يوجد بأرادة احدهما قبل وقوعه قوله يعنى قوله اه اى اذا عرفت ان هذا الجواب
مبنى على الظاهر فاعلم ان معنى الملازمة انه يمكن ان لا يبنى على اللفظ المتبادر بل يفصل ويقال ان اللفظ يلزم عدم
بالفعل فبين الملازمة فان المستلزم له الوقوع لا امكان فيجوز ان يوجد بأرادة احدهما قبل وقوعه وان
اردتم به عدم التكون بالامكان فالملازمة مسلمة فان امكان التامع يستلزم امكان عدم التكون لكن لا يحسم
اللزوم بل كدلالة مردى لى قوله فتدبر فربما قلنا من يخرج الملازمة حتى يظهر لك انه يستلزم عدم ما قيل ان
على الملازمة منه الملازمة فلا معنى كبراهه بعينه في الملازمة قوله لو تعدد الحكم يتكرر السبب والامر من اى
لو يتكون بالفعل كما هو اللفظ المتبادر قوله واما الثالثة لان مقتضى القادرية ذوات الكالة ومحقق المقدورية
الممكن فنسبة الممكنات الى الالهيين المفروضين على السوية فاندفع ما قيل انه يجوز ان يكون لبعض الممكنات
بالنسبة الى احدهما فلا يلزم الترجيح بلا مرجح قوله يريد عليه الترتيب لا الاختلاف الترتيبى المذكور في مجموع اه
تقدير التامع المفروض بان يكون خارج الازيل هكذا الواكلى لهما لم يتكرر السبب والامر ولا يمكن التامع
في إيجادها بان يتركب واحد من الالهيين إيجادها على سبيل الاستقلال فليقدر التامع تكونها اما مجموع
القدرتين فيلزم نقص قدرهما لان ارادتهما قد تعلقت بإيجادها على سبيل الاستقلال والقدرة لم تقب او لكل منهما
فيلزم التوارد او باحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح يريد عليه نعم الملازمة بان انتم ان لو تعدد الاله لم يتكرر السبب والامر
لان وجود الالهيين لا يستلزم وقوع التامع في الوجود عقلاً حتى يلزم المحال بل امكانه هو لا يستلزم الوقوع فيجوز ان
قبل وقوع التامع بأرادة واحد منها او بتقويض احدهما الى الاخر وانما قال استقلالاً لانه لا يخلو الحاكين المستقلين يستلزم

وفيه التمام في الحكم عادة من في الشرح قوله تعالى ^{الاطلاق} لا يعنى ان البرية بل المذكور ما ان يكون على كمال
 بدون اعتبار التام على احوال القريب اليهم الغير الخاسر الى البيان في مشتاق الشق الاول وهو ان تكونها
 واقع لجميع القدرة وان قولكم ان ينافي كمال القدرة قلنا يجوز ان يكون وقوله عجب جمع القدرتين بحيث
 يتناول الزيادة على هذا الوجه اي بان يكون للقدرة العظمى مدخل فيه وهذا لا ينافي كمال القدرة في نفسها
 وانما انما في ان يتعلق الزيادة بوجود المقدرة بحيث يكون للقدرة الاخرى مدخل فيه وكان قدما مجموعهما
 يلزم نقصان القدرة لان كمال القدرة ان يكون على وفق الازادة قوله في افعال العباد عند الاستعداد
 فانه ذهب الى ان افعال العباد واقعة بجميع قدرة الله وقدرة العبد وان قدرة الله وان كانت كاملة
 كافية في حصولها الا ان ارادة تعالى تعلقت بان يكون لقدرة العبد ايضا مدخل فيها قوله وكذا
 يمكن اختيار الثالث وهو ان يكون التكرار باحدهما ولا ينافي ان يستلزم الترجيح بلا مرجح ويجوز ان يكون الترجيح ارادة
 احدهما الوجود بتوسط قدرة الاخر او تفويض احدهما بارادته تكوين جميع الامور الى الاخر كذا يجوز ان يكون
 كل منهما مستقلا في الوجود لكن اراد احدهما وجوده فوجوده لم يرد الاخر وجوده ولا عدمه ولا استغناء في
 ذلك قوله والتحقيق في هذا هو التحقيق في الازمنة قطعية واقناعية انه ان حمل الازمنة على نفي تعدد الصانع
 مطلقا سواء كان موثرا بالفعل اوله في قناعية لا تقيد القطع فانه سواء اراد بالفساد والحجر عن هذا
 او عدم التكرار من الملائمة اراد بالالفعل ومنه انتفاء الازمنة ان اراد بالامكان على اينية المشايخ لكن النظم
 منطوق الازمنة نفي تعدد الصانع الموثر في السماء والارض حيث قال تعالى لو كان فيها الهة الا الله الازمنة فانه ليس المراد
 بالظرفية المعنى الحقيقي اعني التكرار لا اله غيره عز الازمنة فيكون المراد بالنقص والتأثير فيها والمعنى ان لو كان الموثر فيها
 الهة لفسد اى لم يتكونا فالحجج ان الملائمة قطعية والازمنة محجة قطعية اذا تأثر الاهلين في كونها على سبيل التمام
 بان يوجد كل منها على حد لا محال لا ملئنا التهم فتأثيرها في كونها اما على سبيل الاجتماع ^{الاجتماع} يمكن كونها مجموع قدما
 او على سبيل التوزيع والتقسيم بان يكون الموثر في بعض منها اله وفي بعض اخر اله اخر فنقول لو امكن الهان
 موثرا فيهما على سبيل التوزيع والاجتماع لا يمكن التماثل بينهما ضرورة كون كل منهما صانعا تاما القدرة لكن
 انكر التماثل في الاستلزام فلا يكون احدهما صانعا واذا لم يكن احدهما صانعا لزم انعدام كل من السماء والارض
 وعدم وجوده اركان التأثير على سبيل الاجتماع ضرورة ان الفعل امر جزئية الكل المستلزم لانعدامه عدلته او
 انعدام البعض ان كان على سبيل التوزيع كاستغناء عنه التامة فعلى تقدير ^{قوله} الموثر في العالم يلزم ان يفسد العالم

بمعنى ان لا يوجد هذا المحسوس لان المقدار يستلزم إمكان التمام المستلزم لان لا يكون احدهما دافعا
 المستلزم لعدم تكون العالم كلا على تقدير الاجتماع وبعضا على تقدير التوزيع فتنتفيح فله فنلزم انعدام الكل
 اه اند على تقدير ان يكون التأثير على سبيل الاجتماع والتوزيع يلزم عدم وجود الكل فالبعض عند عدم كل واحد
 صانعا الذي يستلزم إمكان التمام الذي يستلزمه نفي الصانع وبما حورنا الى الظهور ان قاله
 المحقق المدق فيه انه يجوز ان لا يعدم كون احدهما صانعا فلا يلزم انعدام الكل فاما البعض وان اردنا ان يلزم انعدام
 الكل والبعض بالاحكام في انقضاء الدوام لم يبرهن منشأه فله التدبر فان عدم كون احدهما صانعا فانه
 للمكان التمام الذي هو كونه إمكان المقدار كما لا يخفى والقاضل الجليلي لم يحسم قول المقدم فيتم فيما وقع واعلم انه
 محل قوله لا يقال الملازمة قطعية على هذا التوجيه كما لا يتم الجواب المذكور كما لا يخفى على المتأمل هذا انما هي مائة
 من مخبر الكلام وتقرير المرام بعون الله الملك العليم قوله ويمكن ان يوجب الملازمة اه اي يمكن توجيه الملازمة
 في الازية بحيث يفتقد في نقد الصانع على سبيل القطع مطلقا سواء كان موثرا بالفعول او كاهوان يقال له انما
 عدم التكون بالفعول والمعنى لو امكن نقد ذلك الذي من شأنه التأثير والامجاد لم يكن العالم ممكنا فلهذا لا يكون
 لان وجوده في إمكان كونه حادنا في اركان العالم ممكنا حين تعدد الواجب لكل التام بينهما منزهة
 كون كل منهما قائما ما وتحقق معهما مقدرا بينهما اعني إمكان المصنوع لكن إمكان التمام مع كاستلزام الجمع على
 فلا يكون العالم ممكنا لان إمكان التمام كان مجموع الامور على التعدد وامكان شيء من الاشياء فاذا كان المقدار
 محفوضا يلزم ان لا يكون شيء من الاشياء ممكنا حتى لا يلزم إمكان التمام الذي هو محفوضا وحورنا اندفع ما قيل ان عدم
 إمكان العالم لا يستلزم الفساد بمعنى عدم التكون بخلاف كونه واجبا لان عدم كون العالم واجبا معلوم بطلان
 مما سبق من كونه محميا جزئيا حادنا اذ الوجه في كونه حادنا ولا يخفى عليه ان لا يمكن شيء مما قبله المحقق من شرح المقاصد
 على هذا التوجيه بان يكون المراد بقوله لم يتكون السماء والارض لم يكن كونهما ويكون التوزيع على سبيل التام الفرضي
 هذا نظرا عند الناس قوله لو اردنا بالادارة نقل عنه لقرير الدليل هكذا الوجه صانعا انما لا يمكن التام بان يبين
 كل منهما ايجاد المصنوع على وجه الاستقلال فامكن ان يكون جرد المصنوع مع وجود علته التامة وهي ارادة كل منهما
 متناه ان يوجد بما او بكل منهما باحدهما لكن جعل الفساد في الازية على هذا المعنى مما لا يخفى بعد ان انفي كلامه
 متناه اه دليل لقوله فامكن ان لا يوجد المصنوع ووجه العبدان ارادة عدم التكون من الاستقلال فكيف نقيد
 بالامكان لم نقيد بغير وجود علته التامة قوله كما لم يمتنع امر الدليل هو كونه محبة قطعية لمقتضى الملازمة وانما اللزوم

أما الملازمة فلان التعذر يستلزم إمكان التناقض وهو ليستلزم عدم التكون بالمكان مع وجود
 التامة وأما انتفاء اللازم فلما اقرر من الباعث لعدم التعذر مع وجود عدم التامة فمتنع وكذا
 تامة قوله فيلزم إذا كان كماله لو كان تعذرا لكان على انتفاء الثاني لانتفاء الأول في الزمان الماضي لا يتم أن يكون
 الانتفاء في الماضيين أعني انتفاء التعذر وانتفاء الفساد أمرين متفرقين معلومين للسامع لكن قصد به بإدخال الو
 عليها لتعليل الثاني بالاول كأن قولك لو كنتك يدل على أن كماله من معلوم الانتفاء عند السامع
 لكن انتفاء الثاني لأجل انتفاء الأول وهو ليس بمقص من الاستدلال بل المقص منه بيان تحقق انتفاء الأول بحسب
 الدخلة الماضية والحالية والاستعانة بالية بل ليس تحقق الانتفاء الثاني المقدر عند السامع ولاية كاشفة فلا
 استدلال قوله ولو سلم الدلالة أنه يعني ولو سلم ذلك لكان على انتفاء التعذر في الزمان الماضي بسبب انتفاء الفساد
 لعدم المقص أعني ثبات وحدة الصانع مطلقا بل انتفاء الفساد في الماضي لانه إذا ثبت انتفاء التعذر في الزمان الماضي
 يكون ما جاء به التعذر في الحال والاستقبال حادثا والمحدث لا يكون لما فلا يكون ما جاء به التعذر لما
 فيكون الصانع واحدا قوله قراء المتكلمين أي يعني أن ما قدم في كلام البعض من الحكم بترادف الواجب القديم مستقيم
 بأن يكون المراد به التسام في الصلوات ما هو المشهور من اتحاد المفهوم فإن قد ما للحكمين قد يريدون بالتوافق
 التسام في الصلوات حيث ذكر الشيخ أبو العين الأكيان والاسلام من الأسماء المترادفة ويعني أنه يصدق كل
 منهما على الآخر فبينهما وبينهما متغايران والترادف باعتبار المشترك وعدمه باعتبار المتغايرين فالقول
 ليس على ما ينبغي فخر احتمال أن ليس عبارة ولا في عبارة القوم ما يستعملونها من اللفاظ المشتركة لقوله يرد على
 ظاهرا أي يرد على ما هو المفهوم من ظاهرها القصر من أن وجود الصفات كوجود الواجب يقتضي ذواتها مع احتياج
 إلى شيء فيرد عليها كجانب متحاجة في وجودها إلى موضوع فكيف يكون واجبة لذاتها قوله وسيجيءنا دليله أي بالد
 القصر في المذكور وهو البراءة من كونها ذاتا لها ولذا لا يلزم الوجوب على معنى أنه تعالى كافية في اقتضاها لها من غير
 احتياجها إلى الموضوع أنه تعالى موجب صفاته فلا يلزم كونه محل الحوادث ولا شك أن الواجب الذي لا يمكن
 المعنى أعني عدم الاحتياج إلى العينية لا ينافي احتياجها إلى موضوعها فخر لا يرد ما ذكره هذا أحاصل ما نقل عنه لكن
 كما يرد على باطنه لأن بمعنى كون الشيء موجودا بذاته أن لا يحتاج إلى الغير في وجوده أصلا كما بمعنى عدم
 احتياج الشيء إلى غيره فيكون الصفات واجبة لأنها ليست غير الذات انتهى كلامه أنت خبير بأن هذا لنا وليعلم

تماميته في نفسه لتوقفه على القول بالاحتياج ليس نقصا في صفاته وبان قولهم علة الاحتياج هو المحذور
دون الامكان انما هو في غير الصفات وان قولهم كل ممكن حادث انما هو في ذاته اذ كان صادرا بالانفصال والاحتياج
وكل ذلك متعصفا في احكام العقلية مع عدم تحمل العبارة لا ضيق قوله لانه راجع الى الوصول في الوجوب كما ان
حمل الله عليه يحمله واجبا لذاته كذا لا يحمل الصفات عليها بل بحملها واجبة لذاتها بلا تفاوت ولا يطابقه الاستحالة
اسد كور فان قوله كان جائزا للعدم في نفسه صريح في المراد ان كل ما هو قديم فهو جازي لذاته بمعنى ارادته وحقيقته
يبين لوجوده من غير احتياج الى شيء اصلا اذ جواز العلم في نفسه ان يقال الوجوب بهذا المعنى قول هذا ايد له
على ان وجوده لا يعني ان قولهم التحولات ما يتعلق بوجودها بما يحدث في آخره بل على الصفات القديمة المتعلقة بوجودها
بما يحدث في عدم كونها محدثة وهذا صحيح البنية فان بذلة العقل حادثة بالصفات محتاجة في وجودها الى
موصوفها فارقت ما يحكم بالضرورة هو احتياج لصفة الوجود للموصوكة الاحتياج الى الجبادة والادراك كونه
الصفة مخلوقة فلا يلزم الجهاالة قلت ليس المراد بالاجبا دهنا اخراجه من العدم الى الوجود فانه غير لازم محتاجة
الى المخصوص بل ملضية في الوجود هذا بل اقتضاء الوجود كاشك وجود الصفة متعلق باقتضاء الموصوكة وجوده
هذا وبرد على الاستدلال ببحث قوى وهو الاحتياج الى اقتضاء المخصص وجوده لا يستلزم الحدوث بمعنى سبق
العدم عليه الذي هو مناف للقدم بمعنى المسبق بالعدم مجازا ان يكون ذلك الاقتضاء بطريق الاحتياج وما ذكره
مران كما هو محتاج في وجوده الى شيء فهو مسبق بالعدم ليس يصح على اطلاقه بل فيما اذا كان صادرا عن بذلة
والتسلسل كل ما سوى الله حادثا محتاجا الى الحادث حادث لا يجدرى نفع المجاز ان يكون المخصص مراد
ارادنا قال بعض الفضلاء الجهاالة البنية انما يلزم اذا كان محذورا على كل ما هو على التاويل المذكور
ويكون المراد لو لم يكن لاجل ذاته اي لذات الوجوب لكان محتاجا الى مخصص صائن مفارق فيكون محذورا اذ لا يفي
بالمحذورات اما يكون محتاجا في وجوده الى الحادث شيء آخر مغايرة له والصفات ليست غير الذات فلا يكون محتاجا
فلا تلزم الجهاالة البنية اذ لا يلزم منه ان لا يتعلق وجوده بما يوجب اصداد شيء اصلا انتهى كلامه ولا يخفى على كذا
هذا الوجه مع استلزامه استدبر القول وكذا كما اجاز ان في نفسه بل ياتي عنه ومع روح والاعتراض السابق
يرد عليه اننا لم ان لم يكن وجبا لذاته نعم لكان محتاجا الى مخصص متفارق كالمجوز ان يكون محتاجا الى الله
ليس غير الذات ولا عينه كان يكون قديما صادرا عن ذات الوجوب لئلا يتوسط صفة واجبة بذاته نعم فلا يلزم
حالة ولا كونه واجبا لذاته تاما فانه متطابقا له وان قالوا ان معنى ان قالوا في دفع الجهاالة المذكورة

كلما هو قديم فهو واجب لذاته القديم بالذات وهو لا يكون محتاجا الى شئ من صفاته القديمة ليست
 بقديمة بالذات بل محتاجة بالذات كاحتياجها الى وصفها فيكون اختلاف كون وجودها متعلقة بايجاد
 فلا يلزم الجحالة فيرد عليهم انه لا يتبصر حكمهم بالصفات ولجبة بالذات لعدم كونها ذاتية بالذات قوله اما
 الاعراض اذ بعض ما قالوا من ان الاعراض غير باقية لا ريبا بها ليستلزم قيام المعنى بالبقاء بقا غير ذلك فكما
 عننا في حال الحدوث فانها في قول زمار الجدل موجودة وليس بباقية ضرورة البقاء انا يحصل في زمان الثابت
 لانها عبارة عن الوجود في الزمان الثاني واستمراره على اسمي في الشرح قوله لكن يرد البقاء لا يعني رد
 قوله بان بقاء الصفة نفسها انه لا يرد بل يكون نفسها الاتحاد في المفهوم فذلك مما لا يخفى فساد البقاء ايضا
 الى الصفة فيقال بقاء العلم والقدرة فكيف يكون نفس المضاف اليه محجب المفهوم وكذا يقال صفة باقية و
 الذات في يقضي زيادة البقاء كالمال في يقضي زيادة العلم والاريد به علم الزيادة في الوجود الخارج عن الله ليس
 في الخارج بمعنى انه ليس في الخارج امروا الصفة يسمى بالبقاء بل هو امر اعتباري يحصل في العقل من نسبة
 وجودها الى الزمان الثاني فلا شك في صحة لكن لم يجوز وانفسية البقاء هذا المعنى في الاعراض ولم يقولوا بال
 الاعراض باقية بقاء هو نفسها بمعنى انها ليست في الخارج بل الاعراض اما البقاء فليس امر موجود في الخارج بل
 حال فيها كالحلول السواد في الجسم بل هو امر اعتباري يحصل في العقل من نسبة وجودها الى الزمان الثاني حتى لا يرد
 القول بجحد الاعراض في كل الذي هو مضاف لها هذه الحس كونها منفكة عن البقاء حال الحدوث
 وتصول لا تصاف به بعدا انما يفيد الزيادة في العقل في الوجود الخارجي يكون الاعراض وجودية للبقاء
 وجود اخر ايضا فان تجد الاعراض بصفة كالتصديق كونها موجودة في الخارج يجوز بتجدد الاعراض بالصوره
 التي لا تنفك عنها في الخارج كعبية الباري تراع الحوادث فانه متصف به مع عدم كونها موجودة في الخارج والا لزم كون
 محل الحوادث تاما فانه دقيق قوله على اسمي في التكوين حيث قال مرفا ان التكوين عين الملوك امراد
 ان الفاعل اذا فعل شيئا فليس هذا الفاعل ولا المفعول واما المعنى الذي يعبر عنه بالتكوين واليجاد
 ذلك فهو امر اعتباري يحصل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس امر متصفا صغائر المفعول في الخارج قوله
 يعني ان تصور الواجب لا يعني قد علم ما سبق الواسع في جميع اجزاء ما صورها فاذا تصور بعنوان انه محدث
 جميع ما سواه على الفظ البدعي والنظام الحكم علم ثبوت الصفات المذكورة بالبداهة فان كور الوجود على الفظ البدعي
 يدل على العلم وكونه حاد ثابتا على القدره والارادة وكونه عالما قادرا يدل على الحق فلا يرد ما يقال في الحدوث

كلام الشارح قوله يعني ان غلبة كماله في صفات الباري اشارة الى التفسير لقيامه بالتبعية في
 الخيرة عز جبار في قيام صفاته القوية بطلان كونه تعالى مختصا ودفع هذا بان عدم جريانه لا يضركه انه لا يضره في قيام
 اعراض والصفات ليست باعراض قوله هذا ارجا الى معنى انه يقتض اجمالى للدليل الذي اوردوه على
 امتناع بقاء الاعراض وتقريره ان ذلكم جميع مقدمات قاسدة لا يستلزم المحر اعنى مخالفة الضرورة قوله
 لان اصحابنا جعلوا نقل عن محضه انه لما كان بقاء الاجسام ضروريا مع جواز عدم بقائها عند الحكم كان الحكم
 بقاء الاعراض ايضا ضروريا مع جواز عدم بقائها اذ احتمال عدم البقاء موجود في الاعراض والاجسام كما تقر
 بينهما يجعل احدهما باقيا بالضرورة عند العقل والآخر عرياق ومن ادعى المفرقة فاسمين انتهى كلامه اقول يمكن ان يقال
 بان عدم بقاء الاجسام البعد عند العقل بل محال لانه يستلزم سقوط التكليف والقصاص والحج اعجازا في عدم بقاء
 الاعراض اذ لا بد في مجدها فليجعل الاصل بالحكم بقاء الاجسام ضروريا يحكم به بديهية العقل دون الحكم
 ببقاء الاعراض بل جعلوه من احكام المحسوس لا من احكام العقل كمال التميز كما في المتن قوله فيلزم ان يكون اى فلو كان لوازم
 جوهري يلزم ان يكون مكناهة يلزم ان يكون مكناهة على ما هيته لان وجودات الممكنات تزلزل على ما هيته
 عندهم مع ان وجوده الخاص غير ماهية كما قالوا فلا يرد ما قيل من الوجود المطلق رائد في الواجب ايضا وهو
 موجوده الخاص قوله للقطع بتغيرها لغيره مات فابالله عالم الحيزي الحقيقي والواجب معناه ما يكون وجوده من
 ذاته والقديم ما لا يكون سبوقا بالعدم قوله وايضا اى به ايضا انا لا نراه اذ لا نرى بالشيء اذ لا نراه
 و لزمه احتمال ان يكون ذلك المراد من اللاحظه هو هي للخصص ولا يجوز الاكتفاء في عدم ايها المباطل عبل
 اذ لا لنا الاحتمال عدم اطلاقنا على وجه احتياجه فالنوقف واجبا احتياطا للعظم الخطر في ذلك كما هو من هذه الشبهة
 ومتابعيه اعلم انه كلام في جواز اطلاق اسم الاجسام الموضوعة في الاشكال بل انما النزاع في الاسماء المأخوذة من الصفات
 والادفعال فلهذا المعترلة والكواسية الى ان لا ذلك العقل على تصاويع الصفات وجودية او سلبية جاز ان يطبق عليه
 اسم يدل على انصافه تعالى بها سواء ورد بذلك اذ الشرح اولا وقد الحال في الازفعال وقال القاضي ان
 من كل لفظ دل على معنى ثابت فيجوز اطلاقه عليه بلا توقيف اذ لم يكن موهوما لا يلحق بداته تعالى وقد يقال
 لا بد من نفي ذلك لا يهاهم من الاشعار بالاعتظيم حتى يصح اطلاقه بلا توقيف وذهب الشرح ومتابعوه الى انه لا بد
 لتوقيف وهو المختار وذلك الاحتياط اجرا اسماءهم باطلاق العظم الخطر في ذلك فلا يجوز الاكتفاء في عدم ايها
 المباطل عبل اذ لا لنا الكياسة من استناد الى اذ الشرح كان اى الشرح المواقف قوله ولا شك في جواز اعادة

وكذا في جواز إطلاق الجواز عليه مع عدم جواز إطلاق الحس الذي مراد منه ولكن يجوز إطلاقه والاعتماد
على جواز إطلاق العارفين والفقيه والعاديين والفقهاء والعرفاء قد يراد بها علم السبق فعملوا الفقه فعملوا
من كلامه وقد كثر ما يفتي به العقل عام من الأدلة على أن لا ينبغي ما يورث العقل إنما ينبغي ما يورث
إلى ما لا ينبغي والفطنة سرعة الإدراك فكذلك ينبغي أن يكون له وقيل الطبيب أي قبل أن يأتى وجه النظر لا
البدن بل الشيء إذ لا بد منه في الطبيب كما يطلع عليه تمام جواز إطلاق الشان قوله لكن يعتبر في الشيء أي
ما يشعره فقط الشيء أي لا معنى له شيء أي لا بد منه قال بعض الفضلاء ذلك معبر في الأحكام إذا هو
عز طاهر البصيرة وزوالها بحالة التبعيض المحرر فأنتم مطلق الرفض انتهى كما ينبغي أنه لا بد من
هذا الركوب ذلك معبدان التبعيض البصيرة إما ضمها الشارح كاعتباره الإحلال فيها حيث قال وبأنه
المقدرة البنية متبعين أو مجزأة لأن معنى أهله تغليل بقوله أي بخاصته الأشياء يعني إنما فسر بالأنية بأنه
كان معنى ما هو سؤال من التبعيض البصيرة أي يقع جوازها وهو الجنس فيكون الحق وكما يوصف بال
جب ولا يقال أن بخاصته من الأشياء قوله صرح به السكاكي يعني صرح السكاكي وغيره بأن السؤال عن الحقيقة
قائل لمقتلهم وأما السؤال عن الجنس فنقول ما عندك بمعنى أي الجنس عندك وجوابه أنه
أو فسر أو طعام وكذلك نقول ما الكمية وما الاسم وما الفعل وما الحرف فلهذا الكلام قوله وهذا
الذكر عنه أي إنما حمل كلمة ما على معنى أي جنس من الجنس من أن لها مدان آخر أيضا مثل السؤال عن الحقيقة
المختصة بالشيء على ما ذكره السيد الشريف في شرحه لمقتلهم في بيان قوله تعالى وما أمر بالعلمين فقال
المسؤول والرد عن ما بينهما أركبتهم موافقين إنهم يحتمل أن يكون قد مر على سؤال ما عجزوا عنه فانه تعالى
قال لهم سئ على الإطلاق فبقيت أسئلة حقيقة الخاصة ما هي وأجابهم على ما علمهم بالوصف فنبههم على حقيقة
أن الحقيقة محمولة على عقول البشر والسؤال عن الوصف على ما ذكره في المقتلهم حيث قال ويسأل بما عر الوصف
نقول أن ذلك جوابه الكريم ونحوه لأنه المعنى الذي نفى عنه فلهذا مستلزما للتركيب في السؤال والجواب وأما السؤال عن الحقيقة
المختصة والوصف فلهذا من غرضنا أن نفى ذلك بل هو متصف به عند المتكلمين وإنما قال غرضنا أن الفلاس
مستعملين في الجملة حيث لا بد من الحقيقة عند علم والادعاء والمختارون لو وجد تعالى في الوجه عند
هو الوجود الجبري وهو الأصل الجلي في قول من السؤال الحقيقة الخاصة ونحوه أنه ليس معنى مغاير للأصل بل هو
فيه من الوجود بالجنس الجبري القوي قوله لا يكون ذلك يعني أنه يقال المقترن ليس بامرار المعنى بل

المفسر ما يبي جنة من الجنس اسطر الخلق المعنوي بمعنى الامر الشامل له الجنس المنطوق اي القول على المخلوق
 بالحقيقة على ما يدل عليه ما نقل من المباحث والجنس المعنوي يتم لشموله الحقيقة النوعية ايضا فان لم يعد في
 جنسا واذا كان المعنى في المجانسة الجنس المعنوي الشامل للانواع الحقيقية فلا يلزم من انتم بالحق انتم المعنوية
 التركيب في ذاته مجازا ان يكون له تعاقبة بسيطة ولا يكون له فضل مقوم فان قيل اذ اكار له حقيقة نوعية
 بسيطة فلا بد له من تعين غير عما يشترك فيلزم التركيب هوية له فانه لا يشترط في ان لا يميزه فانه لا يميزه
 ان يكون في التعيين امر اعلم بما عر في هوية تعالى فتأمل واجاب بعض الفضلاء عن الاعتراض المذكور بان المباح
 بالمجانسة المجانسة بالمعنى العرفي اي المشتركة في الجنس الاصطلاحي ولا شك ان ثبوت الجنس الاصطلاحي لا تعالى
 يستلزم التركيب في ذاته تعالى لا بالمعنى اللغوي وهو المشتركة في الجنس اللغوي حتى يرد ما ذكره بقضية قوله في
 التمايز بقول مقومة واما قوله لان ما هو انه فهو اشارة الى بيان المناسبة بين المعنى العرفي واللغوي وهذا
 مراد ويؤيد ما سياتي من قوله ولا يمانه شئ فتأمل قوله يعني ان البعد امتدادا لا يعني ان كلمة او ليست للشك
 المتأني للتعريف بانقسام المحدود فالحاصل ان البعد امتداد وله نوعان احدهما القائم بالجسم وهو التعليم والثاني
 الامتداد المجرى عن المبادى القائم بنفسه بحيث لو لم يشغل الجسم كان خلاء وهذا النوع عند من يقول بوجود
 الخلاء اي البعد المجرى الذي يشغل الجسم والخلاء واكثر اطلاقه على المكان الخالي عن الشاغل اكر قد يطلق على هذا
 المعنى ايضا كما وقع في هذه الكلمة بحيث قال المكان لها الخلاء والسطح واما عند القائلين بانه هو السطح الباطن للجسم
 الباطن للسطح الظاهر المعنوي المتأني بوجود البعد المجرى فالبعث النوع الاول فقط اعني الامتداد القائم بالجسم
 وهذا التعريف اي يعني تعريف البعد بالامتداد القائم بالجسم او بنفسه انما هو البعد المجرى الذي ثبت الحكم اجتنابا
 المقدار اذ القيد انما يتكون في تعريف البعد بالامر هو ان يكون محض كما هو من هذا التكلم. النافذ للمقدار في عرفنا
 عليان يقال البعد امتداد موهوم مفرغ من الجسم او في نفس صالحة لا يشغل الجسم وينطبق عليه بعدة الموهوم
 قوله وهذا المبنى على وجوه الخيرة يعني ان موقر الخيرة انما هو عند من يقول بوجود الخيرة هو مذهب الحكماء
 الحديث انما يكونان صفتان للوجود واما عند التكلم القائلين بانه موهوم محض فلا يلزم من كونه في الامر قد فلا
 يتم استدلالهم على من ذهبهم فلا يكون دليله لتحقيقه ولو اريد بالقدم هنا معنى الدوز فاستحقاقه الزلية العدم
 كيف وان العدم انما له عينة نهائية قال الفاضل المحشي ولعل الشارح اراد بقدم الخيرة الزلية وهذا ايضا محقق
 تعالى اذ يلزم ان يكون الخيرة وضع معين او في الشاغل اليه بالاشارة الحسية وان كان امر او هي او يكون الخيرة اجزا

وضح في الاول ان كل دليل محر عليه نقال او لا يقدم المحر ولام المحر وهو مح عند المتكلمين اذ يلزم من نقال ما كولي
 المحر المساهية في الزمة المماضية الغية للمساهية وسيطه روحان الطيق انتهى كلامه ويورد عليه ان لا يلزم العلم
 يستلزمه بالسنلة المحسية والاحتياط الى الامور الهيئانية ووجه الدلالة ان يكون مقتضى دانه كسائر
 صفات وعلى تقدير التسليم لاحاجة الى الغلو بل يكفي ان يقال له نعم ليس بتجوير والزم له محتياجه الى التجوير وهو
 سائر الوجوب وان لا يلزم من نقال الزكوال العصر المساهية لانه ان يكون له نقال كون احد في ذلك المحر من
 من الازل الى الابد وما يلزمه كونه على من شئت كعزم اتحاد الله التي تنق زما بين قوله في ذكر من الوجوب
 النسبية ان يقع على ما من من المتكلمين وان يكون له اعراض النسبية باسمها ٢٨١ فالواو يوجد في رنة
 الاكل الاربعة الحركة والسكون والاحتياط والاعتراق قوله هذا الترديد لا يفهم من ان الترديد المذكور
 فيه ان يكتبه بواحد اسى من جهة او انصاف في جميع المدح كما يشتهر من الوجوه معناه وحاصل الدد ان هذا الترديد كانا وسط
 على جميع المقادير المتقدمة عند العقل من ذلك احد ولا يرد له ان يرد عليه النسبة الى المعنى اللغوي للتجوير اذ هم يطلقونه على كل
 ولما قيل ان يرد في السجدة على الكرم في قوله ان هذا الدليل على هذا الدليل على وجه قوله الشارح من على ما هي كالعاديه
 قلنا ذلك لا يرد له انما ان بعض من المحر يكون متساويا او يساويه او يزيد عليه فيكون محضه لا يكون مبيعا عليه
 كما لا يخفى قبل ان الدليل المذكور مبني ايضا على انه ليس جزء لا يخفى لانه يتركب منه غيره وكلاهما احقر الاستياء واحصاها
 فيكون ان يكون ناقصا من الخير ولا يكون متساويا اذ الشارح من خواص المقادير والمحر هو المحر كالمقتل الله قوله
 شدة انه حاصله من الملازمة يعني كالم ان لو انصف لخرافة لصفات الكمال لزم تعدد الواحد في انصافه في العلم
 والقدرة واحوايتها لا يستلزم الانصاف ووجوب الوجود حتى يلزم ما ذكره بعض الافاضل في وجه ضعفه
 الملازمة الثانية يعني كالم ان لو انصف لخرافة لجميع صفات الكمال يلزم نقص الواحد وحده واما يلزم لوجه
 بقية المحرور ايضا ووجه ان بعض المحر يستلزم حده في شدة المحر يستلزم حده في الكل انتهى كلامه في قول
 كون عن الازدحام في بعض الصفات بقضاها بالنسبة الى المحر ممنوع كانه من دليل وعلى تقدير التسليم شدة ان
 بعض المحر يستلزم حده في موقوف على ما اشتهر من ان النقصان من سمات الحوادث وان وجوب الوجود
 في كماله ومكمل النقصان لكن ما يقع عليه دليل يعتد به قوله ويورد عليه ان انصاف الملازمة المجموعة يعني كالم
 ان كمال جميعها على ان يكون اكثافه لا يستغرق ولا شك ان انصاف جميع صفات الكمال يستلزم تعدد
 الواحد من جهة تلك الصفات وجوب الوجود بل هو اصل بالنسبة اليها فان قيل على هذا ان يكون الشرطية

الثانية صحيحة اعني قوله لو لم يتصف بصفات الكمال يلزم النقص والحرث كان في الوجود مستلزما
 السلب المجزئ ولا يلزم من انتفاء بعض صفات الكمال الحد وشيخنا اذا اراد ان يكون متصفا بالوجوب قلت في يلزم
 لقول الواجب وقد عرفت بطلانه وقال بعض الفضلاء هذا يعني على ما قيل انه اذا لم يكن متصفا بجميع صفات
 الكمال لا يكون واجبا لان الوجود معدن كل كمال فيصعد كل نقصان فيكون حادثا لانه ان يكون مكدا وكل كمال
 حادث وقد عرفت ما فينا فقولنا وايضا صفة الكمال لا توجب اخره ثبات الملازمة يعني ان صفات الكمال كل
 التام والقدرة التامة وشوها لا مطلق القدرة والعلم مثلا وخصات لا توجد الا في الواجب قوله يريد ان هذا
 التصريح اعني ان مقصود الشارح من قوله وقد صرح انه تصريح صاحب البداية في كتابه ان قرا بصيغة المعلوم او
 تصريح القوم ان قرئ على صيغة المجهول بار المماثلة انما ثبت بالاشتراك من جميع الوجوه فما قلنا قوله فلا يمكن
 علم الخلق بوجه من الوجوه فانه يدل على الاشتراك بين الشئين في بعض الوجوه كان فيهما ثلثتها ووجه الفرق
 ان المراد بالاشتراك من جميع الوجوه فيما به المماثلة هذا ويمكن ان يكون معنى قوله فلا يمكن ان علم لا الخلق بوجه من الوجوه
 المماثلة في نفس المماثلة يعني انه ليس ثبات المماثلة ووجه اصلا فيكون قوله وقد صرح بياننا او تبيد القول لا في كل
 والمعنى فلا يكون الاختيار المماثلا وجه اصلا والحال انه صرح بانها انما ثبت بالاشتراك في جميع الوجوه قوله
 يرد عليه انه يجوز ان يعني اللفظ ان المراد بالشئ الموجود على ما هو المتعارف بينهم ثم يرد عليه نال انه لو عرفت
 عليه شئ يلزم النقص والافتقار بحجج ان ان يكون بعض الاشياء مما يستحيل تعلق العلم به لعدم كونه قاطعة
 كذلك الواجب مثلا عند من يقول انه لا يعلم ذاته لان العلم يستدعي المخاطبة بغير العلم والمعلوم كما ان العلم لا
 لا يتعلق بالمتنوعات لعدم كونها قاطعة لها ولا يلزم النقص والافتقار وبأحرف ان القدرة ماقالها فضل الجليل يرد
 المراد شمول العلم بالنسبة لجميع الموجودات فان الشئ عند الوجود انما ثبت عندنا بغيره الواجب وان جميع الموجودات
 صادرة عنه بطريق الاختيار والاحكام بالاختيار يستدعي العلم السابق بالضرورة فلا نقص بالمادة التي اورد بها
 لان كل ما هو واجب يتعلق به لا ان يتعلق القدرة انما يستدعي العلم السابق بالضرورة التي يتعلق بها القدرة
 عن الممكنات دون الواجب بهذا لاجل الشئ في عبارة المتن على ما يصح ان يعلم ويجوز عنه اما الممكن لم يرد ما ذكرنا انما يصح
 لا يحصل الرد على الدهرية القائلين بعدم تعلق العلم بالله تعالى لانه لا يمتنع ان العلم السابق بالضرورة التي يتعلق بها القدرة
 عندهم ومما يجب ان يعلم ان عبارة المتن قاصرة عن ادعاء المقصود بالنسبة الى العلم انما هو الشئ على الموجودات الممكن
 لان مدرك العلم اوسع مما ذكره شموله الممتنع ويستلزم ان يكون المتنات متعلقين بالضرورة ايضا لان ادعاءهم ان

قوله لا يعلم الجزئيات يعني انه تعالى لا يعلم الجزئيات المادية سواء كانت متغيرة او لا كما جازم الفلكية
 على السكالات بحيث انه الجزئيات مائة من فرض المشرك بن كثيرين كان ادراكها على الوجه المذكور لا يمكن الا
 بالاكات الجسمانية والله تعالى مائة عذرك بل يعلمها من حيث هي كليات غير مائة عن المشرك على اهو
 شأن كما يحصل بطريق العقل هذا كما يعلم المتبحر بان في ساعة كذا احسوفاً انه قد يعلم الحسوف الجزئي
 توجه الجزئي لا يعلم لا يمنع العقل مجرد لقوة عن عمله على الحسوفات متعددة وان كان في الخارج كما يظهر
 الا على ذلك الحسوف لا في ذلك من المشاهدة والاحساس هو انه يحصل ذلك بعد ذلك الحسوف وهذا
 العقل مستقر في وقعه وبعده فاصل هذا هب الفلاسفة ان الله يعلم الاشياء كلها بطريق التعقل كما بطريق العقل
 والاحساس يعتقد انه فلا يفرع عن علمه تعالى مشقة في الارض كما في السماء لكن لما كان علمه تعالى
 بطريق التعقل لم يكن ذلك وانما عرفه وقوع الشك ولا يلزم من ذلك ان يكون بعض الاشياء معلوماً له تعالى عن
 ذلك بل يدركه على وجه الاحساس والتحيز يدركه تعالى على وجه العقل فالاعتلاف في طريق الادراك الكافي
 للمدرك هذا ما افاده العلامة الله في تصانيفه واليه شأ الحق الطوسي في مشروحات اشارات والمشتبه
 من مذهبهم انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة من حيث انها جزئيات بل على الوجه الكلي اما الجزئيات الغير المتغيرة
 فاعلموا من حيث ان الجزئيات ووجه بعض الافاضل بان معناه انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة بخصوصية تغيرها بل
 الزمته بانها واقعة الان وعند او مسرفة لو كان ذلك فاما ان يتغير العلم بتغير العلوم فيلزم تغير
 ذاته تعالى من صفة الى صفة وان لم يتغير ليزر الجدل ان يعلمها بحيث كعدخل الزمان بحسب الوجود والاشياء وهذا
 تعلم يكون مستمر لا يتغير اصله كما يعلم بالكليات وتوضيحه انه تعالى لا يمكن مكاناً كان حسبه الى جميع الامكنة
 على السواء فليس بالقياس اليه قريب وبعيد ومتوسط كذلك لما لم يكن زماناً كان نسبة الجميع الى زمنه على
 السواء فليس بالقياس اليه بعضهما ماضياً وبعضها حاضراً وبعضها مستقبلاً وكذلك الامر لم يقتض في الزمان الوجود
 من الزمان الى الزمان معلومة له كل في وقت وليس في علمه كان كان وسيكون بل هو العلم الحاضر عند في وقتها
 بلا تغير اصله فليكن هذا يكون قوله انه لا يعلم الجزئيات راجعاً الى ان علمه تعالى ليس زمانياً هذا الكثر قال الكثر
 ان الله لا يعلم الجزئيات المادية سواء كانت متغيرة او لا لما يلزم في الاول من تغير العلم وفي الثاني
 من الاعتدال الى الالة الجسمانية وبالحجة ليس مرادهم ما توهم البعض ان علمه تعالى محيط يطبايع الجزئيات
 واحكامها دون خصوصياتها واحوالها هذا خلاصة الكلام المتلقط من فوائد علماء الكلام قوله الملائكة في الدنيا

اثبتت بيقينه ان يكون ذلك الشيء متصفاً باخذ الاشتقاق فسلم لكن لا يتم غرضهم من اثبات وجود
 الجواز ان يكون ذلك المأخذ من الاصل اعتبارية ويجوز انصاف الشيء بالامور اعتبارية في الخاتمة الجواب
 عند بعض الفضلاء بان المراد هو الثاني والمقصود منه ان المعقولات على ما في يدك تلك اللفاظ قائم بذاته كما
 عنده للمعترضة من انه منكم كقولهم غير ذواته وثبوت في نفسه فلكون الاوصاف المذكورة من الامور العينية
 كالسواد والبياض وما علم تبين هذا الاوصاف بموصوفه ان الوجود ليس عالماً وقادراً بذاته مثل كون الوجود
 مضمناً بذاته بحكم القدمة السابقة علم بالضرورة ثبوت في نفسه فكما ان البصر والجسم بالسوايد على ثبوت السواد
 في الخاتمة اذ الوجود الربط في الامور العينية فمع الوجود النفس فكذلك الجسم المحسوس انتهى وفيه ان كون
 الاوصاف من الامور العينية غير مسلم عند الخصم قبل الترديد المذكور في كلام المحسوس في كلامه المشتمل
 في الثاني لا يحل الاول صلا وفيه انما يتم لو كان الصمي المحسوس في له متعين الرجوع الى الشيء لكنه يحتمل ان يكون
 في المشتق فيحمل كلامه المشتمل على الاحتجاج كما لا يخفى قوله وقد روي انه لا يبيد ان غرضهم من ذلك اثبات
 كونه الصفات موجودة قوله لعل مرادهم ان يعنى لعل مراداً معترضة من قولهم عالم لا كلمة ليس العلم صفة حقيقية
 له بل اضافة وتعلق بمخصوص من العالم والعلوم بها يتميز الاشياء وتكشف عنده لا نفى العلم مطلقاً حتى
 يكون بمنزلة قولنا اسود لا سواد لغيره يكون المعنى الى ما ذهب اليه جمهور المتكلمين من انه تعلق بمخصوص بهما فيفسر
 عالماً والمعلوم معلوماً قوله قلنا يا باه قولهم ان يعنى يا باه ان يكون المراد ما ذكرنا من اسم العالم لذاته تعالى فانها
 صفة حقيقية ايضا عندهم بل اضافة بمخصوصة بها يصير العالم عالماً والمعلوم معلوماً قال في الموقف من العالمية
 عندهم نفس تعلق الذات بالمعلومات فلما ثبت العلم بمعنى اضافة لذاته تعالى كان معنى العالمية الاضافة
 بهذا الاضافة لا نفس الاضافة فعمل انهم ينفون العلم رأساً ويجعلونه نفس الذات ويستنون لذاته تعلقاً
 بالمعلومات لسمو العالمية واعلم المراد بالعالمية ههنا على ما نقلناه عن المواقف وصرح به المحسوس فيما بعد حيث
 هو اضافة التميز والاختلاف التمييزية المعترضة عالمية هو التعلق بهما بالعالم والمعلوم ولم يذكر احد ذلك المزمع
 انكاره تعالى عالماً واما العالمية التي هي حال فقال انها ابو هاشم من المعترضة والقاضي الباقلاني من الاشاعرة وقال
 انها صفة لذات الوجه ليست موجودة ولا معلومة وانه يجوز تعلقها بالمعلومات وهي ليست بميزة ههنا اذ هي ليست
 من الصفات ولم يثبتها احد اهل الجاهل كما نراه في فساد ما قال القائل المحسوس ههنا فانه على عدم الفرق بين المعين
 فيه وقرين في توجيهه ان اشار العالمية في ما ذكرنا من العالمية ايضا ليست صفة حقيقية بله فلو كان المراد من قولهم

لا علم في كونه العلم صفة حقيقية له فالعالمية ايضا كذلك فلا وجه لتخصيص العلم بالنفي بهذا المعنى دون
 العالمية اذ هما متساوية القدم في ذلك تأمل نحن ما صفا مع ما لا ريب فيه وكذا قولهم عالم بالذات يعنى بالذات
 ما ذكر قولهم عالم بالذات وهو وظ وقولهم علم غير ذاتية وعالمية زائدة حيث جعلوا العلم غير ذاتية العالمية التي
 تعلق بخصوص ذاتية على انه اذ لو كان المبدأ انه ليس امر حقيقة ان العلم ذاتية تعنى بالخارج والعالمية ايضا كذلك
 فلا وجه لجعلها ذاتية حيث جعلوا العلم غير ذاتية والعالمية التي هي تعلق بخصوص ذاتية فلم انهم ينفون العلم
 ويجعلون العالمية معللة بذاتية تعلق قوله فيه تامل الى انى ذلك لا صفة كذا فقال المتقدمين بوجود العلم التي هي مبدأ العلم
 نكشاً في التمييز اذ الصدور على وجه التقار انما يدل على ان العلم انما يضاف بالذاتية التي هي انكشافاً والتميز
 وهي التي يسميها المعتزلة العلمية واما على انصافها فبصفة اخرى التي هي مبدأ لتلك الانصاف فلا ولد قال
 صاحب الجواهر انه لا ريب في ثبوتها سوى الانصاف التي هي ان يصير العالم عالماً والمعلوم معلوماً قال المحقق
 الله في شرح العقائد العنصرية اعلم ان المسئلة من زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست من الاصول التي تعلق بها
 احد الطرفين قد سمعت من بعض الاصفياء انه قال عند ان زيادة الصفات وعلوها وامثالها مما لا يدبر لئلا
 يكشف عن اسبغ الله في الكسوف فاني اري له ما كان غالباً على اعتقاده بحسب الفطرة العكس ولا يرى باسباب اعتقاده
 الفقه والاثبات في هذا المسئلة قولهم يقولون انى لتلك الصفات ان يقولوا اتحاد المفهومين كمنهون العلم
 مثله هو ليس بل انهم اذ يقولون بان كونه قادراً عين كونه عالماً بل يقولون انما يصدق عليه القدرة اعنى ذات
 الواحد يصدق عليه العلم فاللزم اتحاد الذاتين ليس غير اذ يجوز صدق المفهومات المتغايرة على ذات واحدة
 قوله لهم ان يقولوا انهم ان يقولوا ان ماصدق عليه العلم وكذا اسائر الصفات في شأنه نعم قائم بذاته كانه عين
 ذاته نعم بخلافه ماصدق عليه العلم في شأنه فانه عياناً بذاته كونه مغايراً لذاته ويجوز ان يكون للعلم فرد
 بعضها قائم بذاته وبعضها غيره بان يكون مقولاً بالشك كقولك قد اقصرت على الاول اي بيان نفي المتغايرة بغير
 الذات والصفات حيث قال لا هو كذا ينزول على كل واحد ولا هي متغايرة قوله لكن اي انما يعنى اشار الى انهم ينفون
 الذات والصفات القديمة بنفي المتغايرة بينهما الى التجدد فخرج المتغايرة واذا كان التعدد فرع المتغايرة فبما لا ريب
 من لزوم بطلان التوحيد بتعدد الصفات القديمة ايضا اذ ليس متغايرة بعضها مع بعضها في انما ليس متغايرة
 للذات والصفات المحض قال الشارح اذ لا يشار بقوله فلا يلزم لكثرة القراء وهو خطب اذ ليس في كلامهم قوله فلا
 يلزم لكثرة القراء وحده على قول الشارح ما لا معنى له قوله وفيه انما يصح انما يصح على قوله لا يلزم اي انما

اشارة الى المقصود الاصل بيان حكم الصفات لا يجوز ادخالها داخل لقوله لا هو في الجواب بل يتم هو بمعنى المغايرة لقوله
وان اشمل كلامه للمصداق يعني ان الشارح حمل كلامه المصداق على انه لا يلزم التعدد مطلقا ولا كثيرا لقدمه فقدم عليه
الاخر اصل الذي ذكره بقوله لقائل ان يمنع توقف التعدد على تغير ذلك ان يحمل كلامه المصداق على انه لا يلزم قدم
غير الله وانكار يلزم التعدد ولا محذور في ذلك لعدم منافاة للتوحيد لان المتأني له تعدد القدماء المتغايرة وهو
ليس لانهم فيكون حين باذكر الشارح بقوله والاولى يقال المستحيل ولا يرد السؤال الذي ذكره بقوله لقائل ان
يمنع لان ذلك السؤال انما يرد على تقدير نفى التعدد ومطلقا نقل عنه وهذا الحمل موافق لما قاله بعض المحققين ان القديم
انهم هو الواحد لصدقه على صفات الوجوب لا يستحال في تعدد الصفات القديمة كما قاله الشارح في هذا المقام جوابا
عن المغيرة فافهم قوله وانما حمل الشارح اذ اني حمل الشارح كلامه للمصداق على اني التعدد دون نفي قدم العبادات المشهور
بين القوم هو نفى التعدد مطلقا في قول الشارح والاولى بقوله الصواب اشارة الى ما ذكره المحقق قوله ان
ملزوم الكفر بالعلوم كضر ايضا يعني ان المتزام الكفر كفرن ذلك لمزوم الكفر بالعلوم كفرن لانهم في الشئ مع العلم
المتزام قوله ولذا قال في المحقق فان قيل بعباده بقوله ولا يعلم به يدل ان المعنوم مخالف على انه ان يعلم به يكفر قوله
ولا شك ان لزوم لازمة كذا قال من اجله ابدى عبادات هذا التاميم لوفاء الواب كمالا للمعنى الحقيقية واما وقالوا
بالاشراق والتعلق على ما نقل عن بعض النصارى في خلاف العمدة في تكفيرهم ما ذكره بقوله على ان قوله تعالى وما
الله الا الله واحدا لهم انما كفروا لان ثبات الالهة الثلاثة كما منهم ثبتوا القدماء الثلاثة ومعنى اثباتهم الالهة
الثلاثة انهم سمو في الثلاثة في الرتبة واستحقاق العبادات على ما صرح به الشارح في مجتهد حذف المسند في شرح التلخيص
لانهم يشيرون وجوب الوجود لكل من الثلاثة كعباد في صرح في الهيات الموافقة لادخاله في مسئلة توحيد ربهم
الا التنويه دور الوثنية اى النصارى كما ذكره المحقق كانوا يقولون بالهة وذوات ثلثة يحمل بحسب اذ الاشتراك في الالهية
استحقاق العبادة لا يدل على كونها ذوات مع الله كما حاجة اليه اذ القول بتعدد المعبود كاف في تكفيرهم فالصواب
ترك قوله وذوات نقل عنه قال الامام الرازي في المذهب ان قول النصارى ثلثة باثباتهم يقولون باقنوم الاب وهو الله
واقنوم الابن وهو العلم واقنوم الروح وهو الحية وهذا الجواب مبنى على هذا التفسير انتهى كلامه يعني الجواب بل لا دل
بقوله وجوابه مبنى على هذا التفسير انما لو فسروا المقصود ان الله ثلثة بان الله ثالث الالهة الثلاثة الله والاب
والروح ويشهد لذلك تعالى استقلت للناس من قبلي وادعى الحسين مردون الله فوجه تكفيرهم ظاهرا لا ستره عليه السلام
بن ذوات ثلثة قوله وايضا انه يشهد على انهم لم يثبتوا على التثنية يدل ان ما أخذ الاشتقاق عنه لان ذلك الحكم

كما في قوله نعم السارقة والسارقة فاقطعوا ايديهما وان توبت حكم القطة على السارق والسارقة يدل على ان حكم
 القطة السارقة كذلك في اخفى توبت الحكم بالكفر على ما قالوا ان الله ثالث ثلاثة يدل على ان عبدة الكفر هم
 القول بان الله ثالث ثلاثة فان كان عبدة الحكم مخصصا في التزامه تعين التزام الكفر منهم لانهم محكوم عليهم بالكفر
 وعبادة الشرح تشير الى الاول والى وجه الكفر المعلوم كمن حيث قال لكن لهم في ذلك قولهم لا اقنوه انا الا قنوه
 قال الجوهري جسي انهار وميت وقبل ان ياتي ثمانية وكانهم سموا لثلاثة اصولا لانها صفات منوط بها انظار العالم
 ووجود او كنهها اصول الالهية قوله وقد يوجب بانه ميل الى القول في شرح المقاصد اقتضاهم على العلم المحمود
 القدرة والسمعة البصر غير اجماعه الاخرى كما ينبغي ان يكون في رابعة الى الحيوة والسمعة والبصر الى العلم انتهى وجعل
 الى الحيوان الحيوة عبارة عن صحة العلم والقدرة على تخليص الرجوع بالقدرة دون العلم جملة آخره الاول وان يقال
 كانه ميل منهم الى الفرق اسوى العلم والحيوة قوله لكن لا يلازم قولهم بالقدرة اه ولكن لا يلازم انتقال اقنوه العلم
 لانه اذا كان عين الذات لا معنى لانتقاله قوله اذ لو قطع القطر الى جاد فاربعة اعني الذات والوجود والعلم والحيوة
 وان انظر الى ما ادها في التاج فاحد هو الذات يمكن ان يقال قولهم بالقدرة الثالثة باعتبار قطع النظر عن
 الحوادث ولكن ذات الوجود عندهم نفس الوجود ولا عني بعض الكتب عن اقنوه الاب بالذات قال القاضى في تفسير
 ويريدون بالذات وبالذات العلم وبروح القدس الحيوة قوله العدد هو الكم المنفصل اكم هو العرض الذي يمكن
 للذات ان يقرضه شيء غير شيء فان كان بين الجزاء من مشترك اي ذو وصفه يكون بدلية احد هما ونهاية الجزاء
 بين الخططين والخططين المطير والسطح بين الجسيمين فهو متصلا وان لم يكن الجزاء من فهو منفصل وهو العدد مثلا
 اذا قسمت العشرة الستة والاربعه كان انتهاء الستة من العشرة الى السادس وابتداء الاربعه من السادس الى السادس
 وكانت له لا تفصال بعد المعنى في الواحد فلا يكون عدد احد اخل باليسر كما اذا لوحده لا يفتقر الى القيمة ولذا
 قالوا انه من قبيل الكيف على انه يمكن كونه عرضا لا نه بالذات من الوجود اعتبارية عند المحققين قوله ولذا انفسر في وجهه
 الواحد ليس بكم منفصل العدد هو الكم المنفصل فسر العدد بما هو نصف مجموع حاشية اي جانب واحد
 فوفه والاخر جانب تحت فالواحد ليس بعدد الا ليس له جانب تحت والاثنان عدلان نصف الاربعه التي هي حاشية
 اعني الواحد والثلاثة وفسر على ذلك قوله فكلهم الشارحة اى جعله للواحد من رتبة العدد اما من غير هذا
 ومضى على التعليل بعض اطلق اسم للرتبة التي هي مراتب بعد الواحد على ان يشبهه تعديلا لا كثر على ذلك قوله ويرد عليه
 يرد على جعل الشارحة لبعض المراتب جزء من البعض انهم اتفقوا على ان جميع مراتب العدد انواع متخالفة بالماهية

مركبة من وحيات مبلغة بأقل المركبة مثلاً للمركبة عشرة حركات لا حركات ولا ستة ولا سبعة ولا ثمانية
 إلى غير ذلك لا مكان تصور العشرة ليكنه اسم العقلة عن هذا الأعداد فانك إذا تصورت حقيقة كل واحد من حركاتها
 من غير شعور بتجرب حركات الأعداد للمركبة تحققت تصور حقيقة العشرة بلا شبهة وربما يستدل بأن تركيب
 العشرة من اثنين التمانية دليل على أن تركيبها من الثلاثة والسبعة فان تركيبها من الاثنين ^{لا يجوز} ^{لأنه} التركيب من الاثنين
 لم يستغنى الشيء عما في له لأن كل واحد منها كاف في تقويمه على معنى ما عداها جاب بعض المفسرين أن
 المراد بالجزء ما في حكمة شعرة في عدم الاستدراك لكنه عبر عنه بالجزء مبالغة وتوخياد هو من قبيل أجزاء الكلام على متغا
 اللفظ والقد يقال أيضاً أن القديم لا ينفك عن الأربعة لأن الأربعة لا ينفك عن القديم كان القديم الذي قام بنفسه غير
 متميز إلى شيء ولا صفات سابقة بدو والاحتياج إليها إلى أن لا يكون قدسية وإذا كانت إزلية والمراد
 بالزلية لا ابتداء بل وجوده في الماضي على ما بدأ له صلاح قوله ولو سلم منع لجلال الدار على لو سلم
 الفكرة لا ابتداء بل وجوده سابقاً قائماً بنفسه ولا فلا في استحالة قار المستحيل بقدر القدماء بالقدم
 الداني وهو عدم الاختيار إلى الغير لا استلزامه تعدد الوجوب بالذات وهو منافق للتوحيد والقدر المطلقه الشا
 للقديم الداني والزمان المنفرد يكون سبقه لعدم عدم استلزامه تعدد الوجوب بالذات ولا يخفى أنه لا يوافق
 المتكلمين لا القول بالقديم الداني والزمان من محرمات الغلاصة المنتزعة على كونه تعالى موجباً بالذات قوله قدس سره
 في أشهر الأقول بإمكان الصفات السابقة قولهم إن كل محرم حادث محض أنه مسبوق بعدم ولا يخفى عيبه أن
 القول بخلافة هذه الكلية أهو من القول بنبهتها مكانها لأنه يستلزم تعدد الواجب لئلا يخلو أنتفاض تلك
 الكلية ولذا اخصه المحققون بأن كل محرم مسبوق بالقصد والاختيار فهو حادث وفي عبارة الشارح اشترط
 حيث قال ولا يستحق في قدم الممكن إلا قوله بعد المستثنى من إزلية يتناول جميع ما شاء الله بها من حيث
 أنها حدثت والارادة واحدة متعددة بتعدد المرات كذا في شرح المقاصد قوله وفرضه بالقدرة على التكلم قالوا
 المنظم من الحروف والمسموعة حادث قائم بذات الله تعالى أنه قول الله كلامه تعالى إنما كلامه قد مر على
 التكلم وهو قديم وقوله حادث غير حادث وفوقه بان كل ما له ابتداء وإن كان قائماً بأبداً فهو حادث بالقدرة
 غير حادث وإن كان مبنياً للذات فهو حادث بقوله كونه بالقدرة كذا في شرح المقاصد قوله فالقرين
 إلا أي المذكور بقوله ولصبر هذا المقام ذهب الكرامية إلى أن قدم الصفات غير ذاتها كما ذهبوا إلى أن
 الصبر المقام لوجب في الصفات مطلقاً لا للصبرية في ثبات البعض أيضاً بقا فلم ينضم قدمه إلى

هذا المقام بل كما هو أحد والفاضل المحسوس والمجلى في الفهم المنفرد كلام لا يرضى بساغة الآذان الكرمية قوله
 قالوا هو بنوا صحة النفس المن كوربانه مأخوذ من الحرف واللغة كذلك اذا قلت ما في الدار غير زيد هذا جند
 اذ لم يكن فيها شخص آخر مع انه زيد وقدره فلو كان الحرف غير الكل غير الوصف ولكن كذا با وحاصل
 المرجح بالغير قولنا غير زيد غير من افراح الدنيا واللام ان لا يتأخر زيد ثم واستعد الذر وهو باطل قطعاً
 قوله سواء كان بحسب الوجود اشارة الى بيان وجه تفسير الشارح قوله بحسب تصور وجود احد هما الا قبول
 يمكن الانفكاك بينهما يعني انما فسر به اشارة الى انهما كان الانفكاك بينهما اعم ان يكون بحسب الوجود او بحسب تصور وجود
 احدهما مع عدم الآخر وبحسب التخيل بان يتخيل احدهما في خيل لم يتخيل الآخر في كلامهم قوله بغير تصور وجود
 مع عدم الآخر من غير تصور احدهما الانفكاك بحسب الوجود قوله فلا يرد النقض لان ذلك وان لم يمكن الانفكاك
 بحسب الوجود لكونهما قديراً لعدم بناء القدم على الكثرة يمكن الانفكاك بينهما بحسب التخيل ضرورة انهما الوجود
 لكانا متخيلين من غير تخيل قال بعض الفضلاء هذا النقض انما يرد لو اراد بان مكان الوقوع هو الذات القديرة
 الامكان الوقوع في الذات التي انقضى كلامه انما لو اراد بالامكان الامكان الذي في النفس ان يكون الصفا غير الذات
 يمكن ان يتصور وجود الذات مع عدمها بالامكان الذاتي ولكنها ممكنة على ما هو الحق ولو اراد بالامكان الانفكاك
 من الجاهلين لغير المغايرة بين الصفا ^{مكان} بعضها مع بعضها فوجود بعضها بدون بعض انفسها الذات مع قطع النظر عن
 العلة قوله لم يرد الاطمان المفروضان وكن المجرد ان المفروضات كما منقول والنقوس التي انتهت الفلاسفة كانه
 لا يمكن الانفكاك بينهما في الوجود لكن خاف قديراً لا في الخيل لعدم تخيلها قوله فليست كل الوجود بالانفكاك
 بحسب الوجود والنقصان المين كوراصيد فاما لعدم تحققها ومادة النقص بحسب ان تكون مستحقة ان المناقض
 مدعى كبدله من ثبات مادة النقض ولا يكفي مجرد الفرض وما قاله الفاضل المحسوس انما يرد بالمكن بالاعتناء
 ان تعدد الاول منته فلا يرد النقض بالاهلين المفروضين بخلاف الجسدين القديمين فانه يمكن ان ينظر الى اتهما
 فليس شيء لانه على تقدير تسليم كفاية امكان مادة النقض لا فرق بين الطرفين الجسديين القديمين وان وجعل منهما
 بالنظر الى الدليل عند المتكلمين ويمكن بالنظر الى خاتمتها مع قطع النظر عما هو الجاهل المحسوس قوله لما كان عدم
 اى الشارح لما كان بعد بيان الصفا كاتفاير الذات وجب عليه بيان عدم الانفكاك بينهما بحسب كاتفاير
 الانفكاك بحسب الوجود ليس البيان لانه تركه لانه عدم الانفكاك بينهما بحسب الخيل كان ظاهر ضرورة عدم
 كونها محسوسين تركه والا فلو لم يكن عدم النقض لكونه ظاهرة في عدم الانفكاك بحسب الوجود غير ذلك فانه باطل

القديم على ما عرفت وقد عرفت ايضا ان مجرد عدم الانفكاك بحسب الوجود كاف في القصر المذكور غير المراد
 ولذا اكتبه الناس بقرينه فانهم قالوا انه قال ان عدم هذه الصفات لا ينافي مع وجودها بل الصفات
 منها ما هي عين الوجود منها ما هي غير هي كل صفة امكروية صفة انتماء للموضوع لصفات كالاتي مكونة في
 وازدادت منها ما لا عين ولا حس وهي ما عتبت في انفكاكها عنه بوجه من الوجوه كالعلم والقدر والارادة وغير ذلك
 من الصفات النفسية لله تعالى ابتداء على المتغايرين. موجودا مع وجود الانفكاك بينهما بوجه من الوجوه وعلى هذا اعتد
 الصفات النفسية لما اتممت اشكال بعضها عن بعض لم يقل ان بعضها عين الصفة الاخرى او غيرها كذا في شرح الواقع
 وبما ذكرنا ظهر ذلك قال القاضى المحشى الطائفة يقولوا بمغايرة الصفة للحدث لموصوفها كلاما لا يعبأ به قوله وهذا يفهم اي من
 صف قولهم بعدم مغايرة الصفات للحدث نظرا ان استدلالهم السابق اعني انه يقال في اللغة والعرف ما في الدار غير زيد
 مع انه وريد وقد رتب له يصحح كانه لا على ان الصفة للحدث ايضا لا تعابير للموصوف اذ قد انصف زيد بالصفة
 للحدث من القدر والعلو والحياة والمشيئة وغيرهما مع صدق ذلك الكلام قوله قد عرفت ان المراد اذ يعني قد عرفت في
 الخامسة السابقة ان تفسير الشارع قوله ويمكن ان لا يقدر في تصور وجود احدهما مع عدم الاخر بقوله اي يمكن الانفكاك
 للدلالة على التميم لان انفكاكهما كما يفهم من تخصيصه بانفكاك في الوجود فيقول المراد امكان الانفكاك من الجانبين
 بالعالم مع الصان لانه يجوز ان ينفك الصان عن العالم في الوجود اذ يمكن وجوده مع عدم العالم وينفك العالم
 عن الصان في الخلق فان العالم منجز حيزه وليس الصان متجزئ في مكانه استحالة التجزئ على انه تعالى وكذا لا يرد الاشكال
 بالعرض مع المحل اذ ينفك المحل عن العرض في الوجود بان يعيد العرض مع بقاء المحل وينفك العرض عن المحل في الخلق
 فاجزى العرض هو المحل وخير المحل مكانه فاقاله الفاضل المحلي ان القصر بالعرض مع المحل باق ليس بشيء متشابهة
 التدبر وقال بعض الفضلاء في هذا الجواب ان هذا لا يستقيم على ما هو مقرر لمحقق عندهم من ان كلمة او في التعريف للتقسيم
 دون الترتيد وحاصل المراد باو اقسام امر واحد وهذا هو الحق لا هذا فالتعريف اقسام من المتغايرين
 ما يمكن الانفكاك بينهما من الجانبين في الوجود وقسمهما ما يمكن الانفكاك بينهما من الجانبين في الخلق فبرد الاشكال على ما
 ارضاه اقول هذا ان لو كان التعميم مستغادا من كلمة او وليس كذلك كيف هو غير ذلك في تعريف الشارع
 مستغادا من كلف الانفكاك في التعريف غير بعيد بعيد في الوجود او في الخلق حيث قال اي يمكن الانفكاك بينهما
 الغير لا يمكن الانفكاك بينهما اي فرد كان من الانفكاك نعم كايتم الجواب الذي ذكره المحشى اذ اخذ كلمة او
 في التعريف كما قال بعضهم الغير ان ما يمكن الانفكاك بينهما في الوجود او في الخلق اذ لا يمكن التعميم لان كلمة

او للتقسيم لا للتوحيد تأمل قوله نعم يرد الاشكال اه اي يرد الاشكال الى انهم الصانع لو ارادوا الانفكاك
 من الجانبين على ما قال الغير انما يمكن انفكاكهما في علم او في غير علم اصحاب انفكاك الصانع عن العالم والعلم
 لاستحالة عدمه تعالى ولا في المحر ايضا لا متناع مخير وان كان يمكن انفكاك العالم في الزمان والعلم جميعا
 قوله ان قلت لعلم ارادوا يعني لعل محاذهم مجوز الانفكاك جواز ان يكون احدهما قائما بالآخر وقائما به
 وان لا يكون منفوقا واحدا له فلا يكون الصفت مغايرة للذات لا متناع ان يكون الصفت قائما بذاته تعالى
 ولا الصفت بعضها مع بعض لعدم جواز ان لا يكون بعضها قائما بمحل البعض الآخر ولا متناع بالنسبة الى الكل لا متناع
 ان لا يكون الكل متقوم به ولا ينقص بالعلم مع الصانع لان العالم غير قابل بالصانع ولا محجل ولا متقوم به لا متناع
 ان يكون الصانع محلا للعالم ولا محلا محله اوجزه الشيء ولكن اليريد ليقض بالعلم بالنسبة الى المحل كانه مجوز ان يقوم
 العوض بالمحل بان ينعدم مع بقاء محله فيكونا غيرين قوله قلت مثله انه حاصله اللفظ امكان الانفكاك لا يدل على
 المعنى المذكور وهذا هو الذي لا تفسيره بتخصيص محاذ من خارج محاذ ليقض فغلب هذا المجوز بتخصيص كل من
 اعم وتقيم كل تعريف اخر كاجل تحصيل المساواة وهو فاسد كما لا يخفى قوله على انه يرد اه اي هم كونهما بالحققت
 اليعني صحيح في نفسه لا يرد عليه الشخص فانه على تقدير ان يكونا موجد غير محله هم عدم جواز ان لا يكون محله متقوم
 به وكذا الاعراض لا تمتد على تقدير وجودها المجوز ان لا تكون قائمة بمحلها امه كونه اسغايرة له بالانفكاك
 على تقدير وجودها لا الاعراض لا تمتد غير موجودة عند السليم لا مستحرم ضرورة ان الاعراض لا يبقى لها انين
 وقبل في توجيه قوله على انه يرد عليه الشخص ان الشخص لا يجوز ان لا يكون قائما بمحلهم امه غير محله بالانفكاك وفيه
 انه قد دخل في الاعراض اللازمة فلا وجه له فزاده بالذات كذا الذكر يرد على كلام المحقق ان عادة التقصير بالذات
 موجودة على تقدير وجودها لم يبق لو ان الشخص والاعراض اللازمة لا تكون مغايرة للشخص والحال ان قوله يرد
 عليه منهم صرح بان الكلام اه يعني انه لا يجوز وجود الذات بدون الصفة كلفهم صرحوا بان الكلام يعلم للغايرة انما هو
 الصفات اللازمة على ما صرح به فيما سبق من نقل الامم بل القديمة على ما صرح به الشارح وهذا اخر ما في
 باعتبار ان القديمة مختصة بالضرورة من حيث المفهوم والافق حيث الصدق مثلا فان ضرورة انه لا بد من
 صفات الوجوب بناء على تجرد الاعراض ولا يوجد الذات بدونها لانها للضرورة وقدرها ممتنع انما هو ان
 قال بعض الفضلاء ان المراد بالصفت الصفات المحلثة ولعل هذا على ما هو المشهور من ذهب السليم من ان كل صفة
 لا تغاير الموصوف كالجبر مع الكل انتهى كلامه فيه انما هو قل صرح في صدره ان لا بد من الصفات القديمة

حيث قال بحد في الصفات المتعددة فالمتناسب ليرد الوجود من مواضع المتماثلة او لا على ان ما ذكره من صفات
 الصفات المتعددة لم ينقل عن الشيخ الا شعري وان كان الدليل الحقيقي كيد وهو مخالف لما نقله عندنا من شرح الاعراض
 اذ يتحقق الانفكاك من جانب الموصوف بحسب الوجود وجانب الموصوف بحسب الخبر قوله وعرضهم اءجواب سوال تقديره
 ان انفكاك الصفات اللدنية بل القدسية عن الذات ممكن بالقياس الى ذاتها وان نعم لزومها وقد مرها عن انفكاك
 والا متناع بالغير لا يتناقض في احوال الذاتي وحاصل الدافع للرد بامكان الانفكاك احوال انفكاك احداهما عن
 بل ما لم عن وقوع الانفكاك اعني لا مكان وقوعه حيثما متفق لان لزوم القدم مانع عن وقوعه فلا يمكن مجز
 الوجود بحسب الذات نقل عنه اقول ان لم يكن محصور ولا مكان كما في تنغاير لزمان كما يكون الذات مغايرة
 للعرضي المادريه والقول في جوابه ان الوجود ما لا انفكاك كما عرفنا سموا كان بحسب الوجود بحسب الخبر فانهم انتهى
 كلامه يعني ان العرضي المادريه مغاير للعرضي المتعلق الانفكاك لا يتبعها من جانبها من حيث الاختيار لا من جانبها من مغاير العرضي
 كما لا يخفى قوله لان الكيفية اذ بيان القرينة الدالة على المراد العرض والمحل الخبريين يعني ان الكلام في الغيرين
 واما ان يكون الوجود في جهة فترية على ان المراد العرض والمحل الخبريين كان الكليتين غير موجودين في الخارج فبذلك
 وعدم نقول هذا العرض لا ان العرض المجزئي من جهة منتهى المحل الخاص فلا يمكن تصور من حيث كونه جزئيا
 بل لا محالة فبذلك وبه يظهر لا ايمان اعتبار وصف الاضافة ليستلزم ان يكون بغير العللة والمعلول تغاير الظاهر
 خل ما ذكره بقوله والعالم قد ينشأ ان تصور العالم بغير المصانم من حيث كونه مغلو لا محال لا يستلزم تصور
 احد المتضمنين بدون الآخر ونقول بالنظر في ذلك مع قطع النظر عن وصف الاضافة غير مفيد في كونه مغاير للمصانم كما
 وصف الاضافة معتبر على اعترافه السائل اقول الجواب عن النقض بالعالم مع المصانم على تقدير الردية حيث الانفكاك
 من الجانبين قلنا بغير المراد امكن تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ولا يخفى انه على ذلك التقدير لا يرد النقض بالخبر
 مع الكل والصفة مع الذات بل هو على تقدير ارادة الانفكاك من احد الجانبين باعتبار وصف الاضافة انما هو جواب
 على اختيار المتن الثاني ان عبارة المشاعر حيث عبر عن الجواب الثاني بقوله بخلاف مع الكل ناقصة عن ادعاء المقص
 وموجه بانه تمتة الجواب السابق بل على ما قلنا قول المشاعر في الجواب ولو اعتبر وصف الاضافة حيث فضل ما قبل
 فان ما قبل الجواب الاول قوله ولو اعتبر الجواب الثاني المشار اليه بقوله بخلاف الجواب مع الكل وما ذكرنا عليه
 انه لا يظهر من اعتبار الاضافة تفضل في قول المشاعر العالم قد يقبل موجودا ثم يطلب ان لا نجواب تفضل كادمل لاحتمال
 فيه تامل قال الفاضل المحض ان نسبة الجواب الى وصف الاضافة في صورة العالم بالنسبة الى المصانم كان فرضيا تقديره ما قبل

اقسام البرهان فكان الكلام ههنا مبني على ان تصور العالم موجود من قديم النظر واعتبار وصف العلم
 والمعلومية. قال الخليل والمعلومية هي من صفات وجوده وصف الاضافه في حقه الكلي الجزم والعليه والمعلومية ونحو
 فان وصف الاضافه تنسب لا فخر فكان البطلان الشارح هناك مبني على اعتبار وصف الاضافه بالفعل لا على
 المعنى فلا تم كالانتمى كذا من اقول كثيرا ما يصيد في وجود العلم انه يطلب بالبرهان وجوده كخفاء كونه جزء
 فهو وصف الاضافه فيه ايضا من صفات قيام البرهان فالفرق المذكور غير مبين. قول بكر بن عبد الله بن محمد المتأخر اه اجيب
 بان ما هو المقصود من شبهة الشارح ان التعالي هو المجهول بشرط ان لا يكون كايضا من كانه كافيه يمكن ان يقال معنى الله
 في المقصود ان يكون مضافا الى المعلوم انما على انهم الموضع فالنقص بالمثل المذكور غير وارد كقولهم في الموضع
 مفهوم الموضوع تام واعلم ان تفسير الخلق بالاحتكاك في المتيقن والتغاير في المعلوم لا يصح في العدميات فليس شرط الخلق
 فاقابل معنى ان ما هو مضافا عليه ذات واحدة والخصية ما ذكر في معنى شريح الجريد الخلق في الذات اتيات هو الاحتكاك
 العدميات هو ان تصاف كذا اقل قوله بل هو كفاية وانه تحقيقه فاضل في عامة نسخ الحق بل هو كفاية ضليحه
 قوله فصل بالهضاد المجزوء ومعناه انه تحقيقه فاضل الى رائد كذا في نفسه ويؤيد ما نقل عنه من قبيل التباينة
 قال كافي قوله تعالى ان كل نفس على ما حظ لا انما مبني على استثناء لا دخوله على الاسم ثم تلا في بعض النسخ بدل
 لن كفاية باللام المستقلة مع النون وقوله فصل بالهضاد المجزوء ومعناه انه تحقيقه وتفسيره في بعض النسخ كافي
 بعض النسخ تحقيقه محل قوله ولا يمكن عطفه الا مثل ان يقال انه معطوف على قوله لا يصارح بالمعنى اذ ماله لو كان
 يلزم ان يكون الواحد غير نفسه وان يكون العشرة بدنه او معطوف على ضمير كان على ما وقع في بعض النسخ الشرح بدل
 صافي كذا في المحقق كان كون العشرة بدنه وكل ذلك تنصيف وكلف نقل عنه بتقدير ان يقال لهم ان يكون العشرة بدل
 وعلى هذا يكون معطوفا على قوله الصلوا على تقدير ان النافية يكون معطوفا على قوله كذا من العشرة وكذا في النسخ ان
 لا يصح عليه من الملزوم انتهى يعني انه وان صدق على الم لازم انه لا يكون بدنه الملزوم ان لا يصح عليه من الملزوم
 فلا يرد النقض على الدليل قوله ويستقص ايضا الم اى هم كونه محتاجا الى الكلف فيفرض باللازم فاللازم غير الملزوم
 عند المعتزلة مع جريان الدليل المذكور فيه بان يقال لو كان الملزوم غير الملزوم ما سار ان يكون الملزوم بدنه وان لم يكن
 ايا كان يكون الملزوم غير الملزوم بان يقرر بالنقص التفسير بان يقال كذا انه لو كان الواحد غير العشرة يلزم ان يكون العشرة بدنه
 فان الم لازم غير الملزوم عندهم مع انه لا يكون الملزوم بدنه قوله لا يقتضي النسخية اى العلية هي يلزم من قوله
 النفس ولا يخفى عليك التلازم ومغايرة الواحد لنفسه غير قوف على ان كون جزء من العشرة وعلم تحقيقه الم

فلو كان مغايراً لما يلزم مغايرته لنفسه بل يتم مجرد بيان ان ليس العشرة مغايرة له سواء كانت نفسه او كان
 الرقابة ان من العشرة وهي لا تكون بدونه فلا تكون العشرة مغايرة له فلو كان الواحد مغايراً لزم مغايرته
 لنفسه **الثاني** مغايرته للسر غير اذ لو كان عينه يلزم انصاراً بالغيرية واللاغيرية بالنسبة الى شئ واحد فالصواب
 ان يقال في توجيه النظر اذ **الشيء من الشئ** وعدم تحققة بدونه لا يقتضي عدم المغايرة بينهما قوله وبالحمله مغايرة له
 يلزم من مغايرته الواحد العشرة ومغايرة يد ريدله مغايرته بالنفس **قوله** فالعلم متعلقاً بما صاصله او تعلقات علمها
 ذهبن متعلقات في الاول مرعي ان يكون مقيداً بالزمان **قوله** ان العلم بالزمان والمحددات لكن تعلقات
 الزمانية بالمحددات باعتبار انما يستلزم اي مرعي ان يكون مقيداً بالزمان **قوله** وجب كل ما يتعلق بالامور
 الكلية الغير المتناهية على ما عرفت حقيقة وهذه التعلقات انما هي غير متناهية بالفعل ضرورة عدم تنافس متعلقاتها
 جميع ما يمكن ان يعلم من الامور الكلية الزمنية والمحددة لشموله الحكم المتعنى والواجب وتعلقاتها بالامر المختصة بما
 المحددات باعتبار انما يستلزم ان في حاله ان يستقبل هذه التعلقات حادثة متناهية بالفعل ضرورة
 حدوث متعلقاتها **قوله** يا ساء كانت مجتمعة او منعقدة في الوجود لان كل ما هو موجود متناه ولا يلزم من تنافس
 مستبعد **قوله** انما يتبادر ما عدا ذلك الواجب من صفة الى صفة على ما رعت الفلاسفة لان ذلك لا يوجب تغير
 في صفة العلم بل في تعلقاتها التي هي امور اضافية ولا فسادية هذا ما عليه الجمهور وذهب بعض المحققين الى ان
 علمه تعالى بالمجردات بانها محدثات والعلم بانها مستوحدة ولحد فلاحامة الى ثبات تعلقات حادثة علمها
 بالمحددات باعتبار وجودها وان علم ان ريد اسيد حل الذراع عد احد حصول العلم بمحدد المعنى انه دخل الى
 ان اذا كان علمه مستمر بلا عقله مبدئية له وانما يحتاج الى العلم اخر مجرد فيعلم انه دخل الى بطريق الفطنة
 على الاول والباري تعالى عتبه الفطنة عليه فيكون مطلع بان وجود عين علمه بان سيوجد وانما قال متناهية بالفعل
 لان تلك التعلقات غير متناهية بالقوة بمعنى انه لا تنهي الى الحد لا يتصور فوقه تعلق اخر لان متعلقاتها ايضا غير
 متناهية بهذا المعنى على ما مر في تحقيق المقدورات لله تعالى غير متناهية وبما فرنا ان دفع ما قاله الفاضل الحشر
 من ان المحددات سواء احلت باعتبار انما استيجر او باعتبار انما وجدت الآن وقبل متناهية بديها التطبيق
 فيكون لغة ان العلم بذلك ايضا متناهية سواء كانت التعلقات الذاتية ومحددة اذ ليس معنى قوله للعلم تعلقات قد
 غير متناهية بالفعل بالنسبة الى الازليات والمحددات ان العلم بتعلقات غير متناهية بالنسبة الى كل واحد من
 الازليات والمحددات حتى يرد ما ذكره معنا ان تعلقات غير متناهية بالنسبة الى مجموع الازليات

لا يتصور ان ذلك ان يبرح الاثرية والقدرة ان غير متناهية كما لا يخفى قوله سبحانه لا يحيطون بشئ من
 قدره صفة تجعل المقدرة ان يمكن الوجود او الوجود من الفاعل بمعنى انها صفة بها يمكن التاثير والايحاء من الفاعل كما
 انه لا يجوز للمقدرة ان تكون صفة الوجود في نفسه بل لا بد من الوجود بمعنى استواء الطرفين بالنسبة الى ذاته اخرج الى الممكن
 اصل المقدرة به يقال هذا قدور كان معان وذلك ليس بمقدور كما انه صانع او واجب لا يصح ان يكون اثر الفاعل
 ووجوب الوجود للممكن ان يفرقوا فريقتين منهم من اثبت التكوين صفة مغايرة للمقدرة والارادة ومنهم من
 نفى عن اثبت التكوين قال ان القدرة صفة من شأنها صحة التاثير والايحاء عن الفاعل والتكوين صفة من
 شأنها الجبراد بالفاعل بمعنى الممكن الذي تعلق القدرة به في الازل وصح صدره عنه اذا ترجع يتعلق الارادة
 احدا جانبيه تعلق التكوين باليجاد فوجد فعلي هذه العلاقات القدرة كليها قديمة غير متناهية بالفعل لا بالممكنات
 التي يصح صدورها من الواجب غير متناهية والتاثير للتكوين قالوا ان القدرة صفة من شأنها اليجاد واما صحة
 الصدور فيمكن ان لا يكون لها ان لا تكون اذا كان الطرفان متساويين صلح كل منهما اثر الفاعل فلا يحتاج صحة الصدور
 الى التخصيص انما يحتاج صدور واحد هما بعينه من الفاعل الى التخصيص وهو الارادة فلا حاجة الى اثبات التكوين
 فيه هو كذا ففرقوا فريقتين فقال بعضهم ان القدرة متعلقة في الازل باليجاد المفدورات لكن الارادة اذا تعلق
 وجد المقدور فيما لا يزال فالقدرة وتعلقها كليها قديمة عندهم ولا حاجة في حدوث الممكنات الى امر اخر فتقدم
 يكون مقدورات الله تعالى غير متناهية بالفعل ضرورة ان ما يوجد فيما لا يزال غير متناهية بالقوة وقال بعضهم
 انها متعلقة فيما لا يزال باليجاد بالمقدرة بمعنى الارادة اذا جرح احد طرفي الممكن تعلق القدرة باليجاد فوجد فعلي هذا
 قد كانت القدرة حادثة بحسب ما في المقدرة ان عندهم مقدوراته تعالى متناهية بالفعل ضرورة متناهية للوجود
 غير متناهية بالقوة اذا كانت بالقوة الحد كذا يصح فو قد تعلق القدرة هذا المصطلح كلام المحققين والاولى ان يقول على
 ما ذهبنا في التكوين ان القدرة تعلقين احدهما الازل بها يصح صدور الممكنات عن الفاعل وتلك العلاقات قديمة غير
 متناهية بالفعل لعدم تناهي الممكنات وتعلق ثانيا حادث بها يوجد بالمقدرة ان وهي العلاقات الحادثة بعد
 تعلق الارادة ترجع احدا جانبيه وهذه العلاقات متناهية بالفعل غير متناهية بالقوة كما متعلقا ثانيا فلهذا
 للقبية على التوا في الازل ذكرها مستصلا بالقدرة قوله او على صحة الاحلاق اي بمعنى ان ذكر القوة للقبية على
 انها يصح اطلاقها على الله تعالى بمعنى انه يصح ان يقال ان القوة صفة له تعالى كما معنى انه يصح اطلاق القوى المشتق
 منه عليه فلا بد ما قاله الفاضل الجليل ان يكون للمصدر صفة لله تعالى لا يدل على صحة اطلاق المشتق على الله

لما اطلق موقوف على كذا في المشرقة كذا والى استواء له وجه والى القدام صفة لا نعلم مع عدم
 صحة اطلاق المستوفى غير ذلك عندنا قوله وما صفة ان غير العلم به صفة ان كان على كذا
 بما لا يتصورات والمصبرات كما يتكشف لنا باحد هذين التفسيرين فيكون عاقل سلبا فلو ان ذلك او هو
 ومنه جواز العلم فاننا اذا علمنا اننا ما اجنبنا بنوعه انما يصح ما لا نجد بالبديهة فربما يكون العلم
 بالضرورة ان الحالة انشائية مستحقة على امره انما مع العلم فيها ان ذلك الزمان هو ان لا يصح قوله عند الاحتارة
 والمجهول بالمعتدل والكرامية قال في شرحه المتاحه وان كان ليس بلزوم على فساد الاستمرارية المحاسن
 انه علم بالحسوس بخلاف ان يكون مرجعها الى صفة العلم ويكون العلم علميا بالمسببات والنتائج علميا بالمصبرات فانه
 وانما انقبت صفتين الدائرتين ان القرآن والاحاديث ملوثة مع ان يكون انما في العلم في الحقيقة الى قايمة
 وانما غيرهم الا في فساد الاسلام والكجى وبالحسوس المتبرك بالعلم بالمسببات والمصبرات من حيث تعلق
 على وجه يكون سببا لاكتشاف الامم الذي يكون انما بعد استيعاب النيات المحاسن وحاصل كلامهم ان العلم بالسبب
 الى المسببات والمصبرات فتلحق تعلق ان لا يمكن اكتشاف الكشافات انما سببا لاكتشاف التعليل الذي يكون انما
 استعمال العقالة وتعلق اخر خارج يحصل بعد جرحها بما يمكن اكتشاف انكشافا بجملة اشبهها لاكتشاف التعليل الذي
 انما بعد استعمال الحاسن المذكور في فقه باعتبار هذين التفسيرين يسمى بالسمعة البصرية في كذا العلم الاكل
 به تعلقا انما يحدث بغيره شيئا قوله ومن عتسك به احدى من عتسك باننا ان الله فتن المغايرين فليعلم بغيره
 ان لا يوق والشم والشم في ذاته تعالى ضرورة ان العلم بالملاقات والمشتقات والمبهمات يكون قايمة
 والدوق والشم والشم لا يكون بعد جودها فتكون هذه الصفات مغايرة للعلم في ذاته تعالى فلا تتحقق
 عندنا بالسوم ان السيد سند قدس سره في شرحه المواقف انما يصف بالشم والذوق والشم عدم ورود التعلق بها
 حال بعض المحققين الا في ان يقال لما ورد العقل بها ما يبدل ذلك وعرفنا انها لا يكون انما تعلق المعرفتين في اخر
 عدم الوقوف على حقيقة ما قوله عند من لا يقول بالتكوين لا عقل عنه وايضا لا يعبر على من يجب لا يقول بالتكوين
 سلطانا على الاخرين منهم كما مر انما قوله اعترض عليه لا حاصلة ان الالادة التي من شأنها التخصيص عند التعلق
 به تساوي نسبتها الى التعلقين اعني تعلق الفعل بالترك بحيث لا يخرج الى محض اخر ولا يلزم الترجيح بل لا يمتنع
 الكلام الى ذلك المحض فيلزم التسلسل والادراك لم يتساوى بل من شأنها التعلق بجانب احد الذات يلزم
 بها في الاختيار معنى صحة العمل بالترك الذي انما يستحق الالادة من جهة ان احد الطرفين لا يرد الا في الالادة

كانه الذات فيكون احد الطرفين كانه الذات وان كان بمعنى ارشاد فعل وان لم يشأ لم يفعل محققا يقال لم
 كما يجوز ان يكون الارادة نوع خصوصية باحد الطرفين لا تنشئ تلك الخصوصية الى هذا الوجه فلا يلزم اليجاب
 ولا التسلسل لانقول الخصوصية بالارادة الى هذا الوجه لا يكون مخصصا للوقوع لانه اذا صار الوقوع
 بسبب تلك الخصوصية اولى بالارادة وجوب وكان كافيا في وقوعه فلنفرض وقوعه بها في وقت وعدم
 وقوعه آخر فاله لم بان اختصاص احد الوقوع بالوقوع لم يرجح يلزم الترجيح وان كان لم يرجح لا تكون تلك
 الخصوصية كافية بل نقول اذا لم يكن الاولوية واصلا الى هذا الوجه يلزم ترجيح المرجوح كانه مع
 تلك الاولوية لاحد الطرفين يجوز وقوع الطرفين المحذور لعدم امتثالها الى هذا الوجه فلا يقع وقوع الطرفين
 الاخرين ويجوز اكد نوية لاحد الطرفين يلزم ترجيح المرجوح وذلك في تقديره كراداة صفة ترجيح متنجس لحد
 المقدورين لم يقولوا صفة ترجيح احد المقدورين قالوا الميعول ما ليس يجب وجوده عن العلة لا يوجد فله
 لا يقال لارادة صفة اجواب عن الاعتراض بامتناعنا الشئ الاول لا يلزم له الاحتمال بل منصوص
 آخر فان ارادة صفة من شأنها مقصده ذاتها انما اذا انما بلغت فيه حدود الفعل وتركه عن الفاعل من غير
 احتيل الى الشخص الآخر فيجب تخصيصه للمساوي بالترجيح قوله كانه نقول الكلام في وجود تلك الصفة لا يجوز
 وجود الصفة التي من شأنها صحة الفعل التزم من غير تحته بل هو ممكنة كاستلزامه المحال الذي هو ترجيح احد
 المتساويين بل مرجح وقد اصبحت بان الارادة هو ترجيح احد المتساويين اي ايجاد من غير سبب
 وداع الى ايجاد وهو ليس محال بل هو واقع فان لم يزد السمع اذا كان له طريقان متساويان فانه
 يختار احدهما من غير داع وباعث عليه وكذا الانطاش اذا كان عينه قد حاء ماء مستويا من غير وجود
 والجائز ان كان عينه لم يتغير شيئا ويتبين من جميع الوجوه وانما المحال هو ترجيح احد المتساويين في قوم
 احدهما من غير مرجح اي وقدم وهو جوهري غير لازم من كون الارادة مرجحة كماله في نفسه وانما خبر بان هذا الجواب
 لا يجلي عن اتفاقنا لانه يجوز ان يكون مخصص احد المقدورين بالوقوع في وقت معين القدرة واستقامت نسبتها الى
 الطرفين الذي انما يتلزم الترجيح بلا مرجح كالترجيح بلا مرجح اذا لم يرجح المحذور الذات وهو موجود والفرق ان يكون
 القدرة مرجحة يستلزم الترجيح بلا مرجح دور الارادة بشكل على اربعة اقسام صرح السبل في شرح المقصود في نفسه كما
 ان الترجيح بلا مرجح لا يلزم الترجيح بلا مرجح هذا ولا خلاف عن هذا الذي لا يار يقال ان تعلق الارادة بالوجه
 الطرفين محتاج الى تعلق آخر مخصص له وهكذا الى غير النهاية والتعلقات امور اعتبارية لا يجري فيها بطلان

لما التسلسل فيها ليس بحج وفيه تأمل قوله تحقيقه أي تحقيق العلم غير البعثة التي ترجم بعد المقدارين بالوقوف
 وكان عينها فلا يتناول ما لا يكون مرجحاً أحد الطرفين العلم ببعثة حقيقة المقدار أو العلم بوقوعه وجوداً في الخارج
 وكلاهما لا يصيران محصصاً أما الأول ولأنه عام شامل للواقع وغيره فإنه تعالى العلم الممكن للمعتمد والواجب لا يكون
 محصصاً له وهو ظاهراً الثاني فلأن العلم بوقوع الشيء فرع من تأمليه وهو العلم أو موخر عنه وهو كالتفكير
 والصورة والحكاية من الشيء فرع من ذلك الشيء سمي لولم يكن ذلك الشيء من تلك الحقيقة التي تعلق به العلم لا يكون علماً أبداً
 جنة وإذا كان العلم بوقوع الشيء فرع من كون الشيء مما يقع فلا يكون عين الرادة التي كون الشيء مما يقع فرع
 وتأملاً لا محذوراً لك التأمير ما قيل أن يكون العلم بظهور أو قصد بقاها يتم في العلم بالمحصل وعلم الله تعالى حقيقة
 أنه ليس المراد بالظهور والتصديق ما هو قسمين للعلم المحصول أعني الصورة الحاصلة بل هو الحكم أو مع الحكم بل العلم
 بنسبة حقيقة الشيء أو العلم بوقوعه سواء كان حصولاً أو حضوراً أو اندفاعاً أيضاً ما قيل أن الالزام التصديق فرع الوقوع وأما
 بكون ذلك لو كان الزمان للمأخوذ معتبراً في القضية المصدقة بها أما إذا كان القضية ممكنة عامة أو مطلقة مسلمة
 أو مقيدة بالزمان المستقبل فلا يكون التصديق فرعاً من وقوعه لأن التصديق على هذا التقدير هو العلم بكونه
 متوقوعاً بمعنى تلخذه في الوجود لكنه فرع من بالمعنى الذي ذكرناه أعني كونه ظلاً وحكاية عنها وهذا التقدير كاف لعدم
 كونه مرجحاً للوقوع كما لا يخفى على ذوي الزواجر فإما ما نحن فيه وهو ما ذكره صاحب نقل المحصل أن هذا العلم الفعلي
 عندهم من العلم بالله تعالى وقوعه يجب أن يقع تأمل قوله وبينهم قول الحكماء أي بما ذكرنا من العلم بالوقوع
 سواء كان متقدماً عليه متأخراً عنه أو في زمانه مآل الحكماء أن العلم النافع لوجود الأشياء هو العلم بالانفعال
 الذي يكون مستفاداً من الوجود الخارجي كعلمنا بالسماء والأرض دون العلم الفعلي الذي يكون الوجود الخارجي
 مستفاداً منه في تصور أو الاستدلال فحصل علمه تعالى من قبل الفعل وهو العلم بالأشياء كما هي قبل أن توجد
 فلا يكون أبداً متغيراً بل يكون مرجحاً للوقوع الأشياء في وقتها وتوابعها قلنا أنه ينبغي أن لا يتم أن أرادوا به أنه ليس ظلاً
 عنه وهو بطون المراد وأنه ليس يتأخر في الوجود الخارجي والتحقيق أنه مقدم عليه فهو مسلم لكنه لا يصير به العلم
 مرجحاً للوقوع لمقدوره كما لا يخفى قوله نعم برهان يقال أنه يقال أنه لا يلزم من عدم كون العلم بنفسه التقدير
 أو العلم بوقوعه مرجحاً أن يكون العلم مطلقاً مرجحاً لحواله أن يكون المرجح هو العلم بالمصلحة وهو ليس
 فرعاً للوقوع الفعلي لأن يكون وقوع الفعل أصلاً والعلم بما فيه من المصلحة طلاً وحكاية وهو ظاهر إجابته

بعض العلماء بأن العلم بالمصلحة إنما يكون مرجحاً إذا كان مراعاة المصلحة واجبة عليه تعالى وليس كذلك كما يبرر
في محله فيجوز أن يبرر ما فيه المصلحة ويقبل ما لا مصلحة فيه فلا يكون محضاً تاماً حتى يتكشف لك حقيقة الحال وسريرة
المقال قوله أن يتلزم أن لا يخفى أن هذا إنما يرد لو فسر قوله ولا مغلوب أي بأن لا يكون مضطرباً في أفعاله بل يكون
أفعاله على السواء واحداً ولو فسر بعدم كونه مغلوب الطبيعة في أفعاله فلا كان المحمداً محجوراً للطبيعة في أفعاله غير مختار فيها
فم يكن معنى كونه تعالى مریداً أنه ليس له قاسر في أفعاله وليس بساهاً فيها ولا مغلوب الطبيعة فيها بل بفعله باختياره
فم يكن مرجحاً إلى فني كونه لا بد من صفة زائدة على أنه تعالى ولهذا قال السارح في شرح المقاصد كدفعه في
أن هذا موافق للفلاسفة في فني كونه الواجب مریداً أي فاعلاً على سبيل المقصد الاختيار ثم إن قوله أقلت
يلزم منه أن يكون المحمداً مریداً تقريرة أن هذه السلوب مشتقة في الجماد فلو كان الاختيار مجرد هذه السلوب
كافياً لكونه تعالى مریداً لزم أن يكون المحمداً مریداً وهو جواب المحشى موافق له وهو أن هذا تفسير لإرادة الواجب
هذه السلوب إنما يكون لإرادة في الواجب كفي غير فكون المحمداً ليس بمكره ولا ساهاً ولا مغلوب لا يستلزم كونه مریداً
قال بعض الفضلاء إن مقصود المعترض أن لو كان مجرد ذلك في صحة إطلاق المرید على الواجب لصح إطلاقه على الجماد
ما يوجب صحة الإطلاق فيه ولا يخفى أن وجوب المحشى غير تام أقول هذا التقريب فاسد لأن لا تحقق ما يوجب صحة
الإطلاق في الجماد لا الواجب لصحة الإطلاق كونه الواجب غير مكره ولا ساهاً ولا مغلوب لا كونه شيئاً من الأشياء كذا
على ما يشعر بذلك قوله أنه ليس بمكره ولا ساهاً ولا مغلوب بآراء الضمير الإجماع إلى الواجب المحاصل أنه إن ورد
السؤال بأن الجماد أيضاً متصف بعدم الكثرة والسهود والمغلوبية فيلزم أن يكون مریداً يكون السؤال موجهاً إلى
جاء اجاب بالمحشى وإن أورد بأن التعريف صادق على الجماد فيلزم أن يكون مریداً فهو فاسد لعدم صحة التعريف
عليه ضرورة أخذ الواجب في التعريف فينبغي أن يرد في قوله لا يوجب غير ذلك عليه إلا إرادة إذا كانت عبارة عن السلوب
المذكورة لا يكون مرجحة لتخصيص أحد المقدمين بالوقوع في بعض الأوقات لأن نسبتها إلى كل الأوقات والمقدورات
على السواء كما لا يخفى قوله وإن أريد أن أريد أن الفعل بعيد عن الإرات مع عدم كونه مكرهاً وسأهاً ومغلوباً
في ذلك فهو قولاً بالواجب فوجب في أداله لكون الأفعال محققة ذاتة من غير أن يكون بتوسط صفة بها يعظم الفعل
والتردد قيل إن من فسر الإرادة بالسلب المذكورة أعقب المشية فلتكن هي المرجحة قوله للملازمة غير مسلمة
عندهم لأن تختلف للمراد عن الإرادة جازم عندهم كأنهم يقولون الله تعالى أراد إيمان الكافر وطاعة الفاسق
لكنهم يعمرونهم يسلمون الملازمة ويفرقون بين الإرادة والمشية ويقولون تختلف للمراد جازم وأن يتحقق

به المشية ولعلم يحصل المشية بمشيته لا بقوله لذكر الكلام على التصديق والتحقق في ما اراد الله تعالى في قوله
 مراد له وان لم يكن مرضيا وما موراه بل قل يكون جنونا عنه اجماعا من اهل الحق لقوله نعم ولو شاء ربه
 لا من مرفى الى رضى كلهم جميعا وقوله تعالى ولو شاء لهدىكم اجمعين وقوله ما شاء الله كان وما لم يشأ لم
 يكن قوله قيل عليك الله مولا نار اذ انتشار اسم الاخير للعائد وحاصله ان الدليل انما يدل على ان المعنى المنقول
 بحجة الخبرين لا اخبار مغاير للعلم بمعنى التصديق اليقيني لا المطلق العلم الشامل للتصديق والتصديق فان كل
 مصدر الاخبار يحصل في هذه صورة ما اعتبر به بالضرورة وعلى تقدير التسليم ان هذا الدليل غير تام في مثله
 اذ لا يمكن ان يقال ان تعالى الخبر عما لا يعلم لانه يستلزم التحول والكذب كلاهما محمول على ذاته وقيل الغاية على
 الشاهد على ما قال الامام الرازي من انه لما ثبت منوثة للعلم في الشاهد كذلك في الغاية لا يختلف فيها
 الخبر بالاجماع غير معيد لطالب التي بطل فيها اليقين وبجسده بان الذي يصح ان يكون مدلولاً للكلام
 حاس هو العلم التصديقي وول العلم التصوري فلا حاجة الى بيان مغايرة له وان قياس الغاية على الشاهد
 يفيد الالزام على الخصم لغوهم به وقد يقال لقصص ههنا مجرد تصوير الكلام بنفسه بحيث يعتد به الكلام للفظ
 الازالة والعلم واما اثباته للرجحان ذلك بان نقل عن الانبياء عم ولا يخفى ما في الكل اما اول ثلاثة انما يتم اذا
 كان دالة الكلام الاخباري عليه كالة وصنعية اما اذا كان دالة الامر على الموت فلا واما الثاني فلا من
 الالزام غير عطف ههنا بل لقصص اثبات المطلب الذي هو من جملة سمات امور الدير واما الثالث فلا من نقل عن الانبياء
 عليهم السلام بالتواتر انما يدل على ثبوت الكلام كاعلى كونها مغايرة لما سواها في ذاته عطف فلا بد من بيان المغايرة
 وانما في ذاته حتى يحل ثبوت النقل بثبوتها على ظاهره ولا ياول قوله واعلم ان هذا المقام عبارة عن انهم نقل
 بحوزة الحاء المسئلة والجيم انتهى فلي الاول من حوزات الموضوع امور حوزة اسلمته وسرت فيه وعلى الثاني من حوزة
 بحوزة هاد وجزء الجوار والخبر السوق اللين قوله المعنى الذي منجدة يعني المعنى الذي منجدة في انفسنا عند اخبارنا
 عن قيام زيد عن المشية الاحيائية بينهما لا تتغير العبارات وقد ذكرنا المتغيرة بتغيرها اعني المدلوكات اللغوية
 يسمونها في الاصطلاح معاني اول وهوط ذلك العبار التي لا تتغير ولا يمكن ان تكون واكلمة والاقوام مجسما يختلف
 مدلولاتها من غير اختلاف وتغير في ذلك المعنى بل كما يدل على ذلك المعنى بالعبارة يدل عليه بالكتابة والاشارة
 ايضا فلي ان غير الكلام اللفظي الذي هو العبارات ومدلولاتها التي تتغير بتغيرها فلا يرد ان يقال ان الكلام اللفظي
 مدلولات الالفاظ والمدلولات متحدة بتغيرها بتغير العبارات فيلزم قيام الجواهر بذا انتم قال بعض

وانت خبير بان ما ذكره انما يتم اذا ثبت كون المعنى المذكور كلوا نفسيا ولم ينب بعد ان الكلام النفس
مدلول الكلام للفظ عند اهل الحق وما ذكره من قوله فليس لك عين مدلول العبارات في نفي كلامهم بعد
مقتودهم بل اصل قول المقصود هذا هو صحيح بيان ان المعنى الذي يعبر عنه بالعبارات او الكناية او الاشارة مغاير
العلم واثباته كلامه نفسه ام لا هو مطلب آخر انبثت الشارح بقوله وفي هذا الكلام نفسا كما اشار اليه الاخطا في
المراد بقولهم الكلام النفس مدلول للفظ انه مدلول لللفظ الذي يتغير بالعبارات ولا اصطلاحات كقولهم
ليس له فيام الحوادث بل انه تعالى بل المراد انه المعنى الذي هو عرض المتكلم من الكلام الذي لا يتغير بحسب
والاصطلاحات وهو اصل بالنسبة الى اللفظ المعبر عنه بالمعاني الثانوية في الاصطلاحات قوله ثم ان
الشأنه بيان مغايرة للعلم بعين الشأن المحصل له التصورات الثلاث ولا يجوز ذلك المعنى اعني النسبة الى
عدم قصد الاخبار عنه فيكون مغايرا للتصور ما خبر به ثم انه اذا قصد الاخبار عن ذلك المعنى يجز في
النسبة الىيجابية التي غير عنها بزيد قائم او ثبت له القيام او نصفيا لقيام او نحو ذلك مع عدم علمه بوقوع
لكونه شاكا فيكون مغايرا للصدق بما خبر به ايضا وفي محجبه من وجوه اول انه يرد عليه بعض ما
على الاول من ان هذا الدليل جزئيا في ذاته تعالى اذ كما يصح كونه تعالى شاكا ولا اخبارا عما لا يعلم وقوعه
قياس الغالب على الشاهد لا يعبد والثاني انه اريد بعدم علمه بوقوع النسبة عدمه للتصديق به ثم سلم
لكنه لا يفيد المغايرة لطلق العلم وان ارد عدم تصور لا ايضا فهو منوع والثالث هو يرد على الاول ايضا اننا
تحقق حقيقة المحكي في تلك الصورة وليس هذا المحجود لفظ المحجود لعل في قوله تدويرا اشارة الى ما ذكرنا قائل فانه من
مطامير الازكياء قوله والحق ان مر عبارة عن الحالة الا هي والحق ان الامر صائر للارادة لا ان الامر يتغير
عن الحالة التي تحصل في ذهاب الامر عند قصد الامر اعني النسبة الىيجابية التي بطريق الاستعداد سواء اراد
وقوع ما يتعلق به الامر او لم يرد بالامر عدم وقوعه وانما هو من الامثلة قوله قال في التلويح ثبوت
انه يعني ان ثبوت شرعية نبينا موقوف على وجود الباري عليه قدسية وكلامه وعلى تقدير ثبوتها لا يتغير
اما توقفه على ما سوى الكلام فلان ثبوت موقوف على ثبوت عليه الصلوة والسلام وهو موقوف على
ظهور امر خارق يكون فعل الله لانه يتحد بغيره حال ادعاءه ان ثبوت موافق الدعوة ولا شك ان
حق المائدة حين الادعاء موافقا للدعوى موقوف على كونه تعالى قادرا مختارا موجودا عالما وايضا الرسول
من رسله الله تعالى للنبية الامم فلا بد ان يكون المرسل موجودا قادرا مختارا عالما عينا مختارا مختلا

واما توقفه على الكلام فلا بد ان يكون الاحكام التي جاء به فيها على الساتر واخر من الكتاب وهو ان لا يكون
 واسداها ونسبته موقوف على كونه تعالى متكلما وبما ذكرنا من ضعفنا قال بعض الفضلاء ولعل المتحقق صريح
 توقف الشرع على التصديق بملكه اذ يجوز ارسال الرسول بان يحيل الله فيهم علما ضروريا بربها لهم وما يتعلق بها
 الاحكام وان يحيل الاحكام الدالة عليه باو بعدد يقوم بان يحيل الحقيقة في ايدىهم من غير احتياج في شيء من ذلك الى
 اتصافه تعالى بالكلام لان الكلام في شرعية نبينا عليه السلام وتوقفه على التصديق بكلامه تعالى طحا لا يخرج قوله
 من كلامه فتدافع طحا لا كما في التلويح يدل على ان الكلام بكلامه تعالى لا يتوقف على الشرع وكلامه هو ما يدل على
 انه يتوقف على الشرع حيث ثبتت كلامه تعالى باجماع الامة الذي هو موقوف على ثبوت الشرع واعلم انه كما
 في ثبوتات هذا القدح ان نقل هذا الكلام من التلويح لان الشارح صرح في هذا الكتاب ايضا بان ثبوت الشرع
 معروف على الكتاب فلا يمكن ثبات الكلام به حيث قال في بيان قوله الحق القادر العظيم السميع البصير المتأني الى
 انما قد ورد الشرع في بعضها ما لا يتوقف ثبوت الشرع عليه فاصبح التمسك بالشرع فيها كما لو تحيد بخلاف وجود
 وكلامه موقوف على ما يتوقف ثبوت الشرع عليه قوله كما بين التوفيق من التحمل كما حجة الى التحمل بل التوفيق بينهما
 حجة لان ما قال في التلويح هو ان ثبوت الشرع موقوف على ثبوت كلامه تعالى وما قال ههنا ان ثبوت
 الكلام موقوف على ثبوت الاحكام وثبوت الاحكام غير موقوف على ثبوت الشرع حتى يلزم ما ذكرنا على
 صدق النبي عليه السلام لان مباه قوله عليه السلام لا يحجبهم امتي على الضلالة وبما رآه المؤمنون حتى يفرق
 بعد الله حتى صدقه عليه السلام موقوف على ظهور امر خارج على يد لا على ثبوت الشرع قال في شرح المقاصد
 انه متكلم لتواتر العقل بدلالة انشاء وقد ثبت صدقهم بدلالة الجزية من غير توقف على اخبار الله تعالى المتكلم عن
 صدقهم بصريح اللفظ لا يستلزم قبح كلامه قبل وجه التوفيق ان الموقوف عليه للشرع هو الكلام اللفظي والذات بالشرع
 الكلام المعنوي وقال المحقق الموفق في وجه التوفيق ان اللفظ في التلويح علم توقف الايمان بكلامه تعالى على ثبوت الشرع
 بالادعاء ما ذكره من توقفه على صدق الشرع وفيه انه كما معنى لتوقفه على نفس الشرع كما توقفه على ثبوت نفسه كما لا يخفى
 قوله وقيامه يستلزم ادفع بما يقال ان ما عند الاشتقاق التكم كالكلام وانما الكلام اثره كما ان المقوش
 للخطية اثره ككتابة فلا يلزم من ثبوت التكم ثبوت الكلام ووجه اللفظ قوله والمعتزلة اه اى يقولون بان
 المشتق يقتضي ثبوت ما عند الاشتقاق وان ثبوت التكم يقتضي ثبوت التكم لانه تعالى لكن قيام التكم بذاته
 تعالى لا يستلزم قيام الكلام فان معنى التكم ايجاد الكلام والقائم بذاته تعالى هو ايجاد الكلام وعرض

• وجوده الى محل آخر فلا يلزم ثبوت الكلام النفسي فيه ان المعتزلة غير قائلين ببقاء التكم بمعنى خلق الكلام ايضا
 بل اطلاق التكم والخلق عليه تعالى عندهم باعتبار معنى حاصل في غيره قال في شرح مختصر العبد في مسئلة كاشف
 اسم الفاعل شيء باعتبار معنى حاصل في غيره خلافا للمعتزلة قالوا اطلاق الخلق عليه تعالى باعتبار الخلق الذي هو ما حصل له الخلق
 انتهى كلامه كيف فهم غير قائلين بالصفات والقيام والثبوت مع انهم يقولون بان تعالى متكلم عجيبة انه موجب الكلام وحمل
 للموجب عليه تعالى لا يوجب قيام الماخذ به تعالى ايضا المختار عندهم ان كلامه هو الحروف والاصوات القائمة به
 القاري والمخالف الذي يستحيل بقاءها فاما ذلك الحروف قائمة بذات الحافظ والقاري لان افعال العباد مخلوقة لهم
 كبدانة تامل قوله وهو عدل عن انطواء اللغة يعني ما قاله المعتزلة من ان معنى التكم إيجاد الحروف خلاف الظن
 واللغة فان الخلق من مقامه الحركة لا من وجوده ولو فعل آخر بخلاف ما اذا سمعنا قائل يقول انا قائم لتسمية
 متكلم وان لم نعلم انه الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجدنا هو الله تعالى كما هو على ما هو رأي اهل الحق
 واما الكروامية فيقولون بحجته انه اي قائلون بان الكلام للركب من الحروف والاصوات حادث قائم بذات الله تعالى
 وهم يسمونه قول الله واما الكلام القديم عندهم فهو القدرة على التكم على ما مر قال في شرح المفاصل
 لما رأت الكروامية ان بعض البراهين من بعض وان مخالفة الضرورة اشنع من مخالفة الدليل ذهبوا الى ان
 المنظم من الحروف مع حادث قائم بذات تعالى انتهى كلامه هذا هو المشهور لكن قال في الواقع في باب التثنية
 الكروامية انما يقولون ببقاء الحادث الذي يحتج به الباري الذي في إيجاد الخلق وهو قوله كس اطلاق ارادة على
 اختلاف بينهم قوله هذا مذهب بعض المشاعرة وهو عبد الله بن سعيد القطان وجماعة من المتقدمين قالوا
 ان كلامه تعالى صفة واحدة لا تعد فيه اصلا انما التعلل بحسب التعلقات المحادثة بحسب جهات المتعلقات
 قوله وذلك فيما لا يراد قيل يرد عليه انه اذا كان الكلام لنفسه ملول الكلام اللفظي لزم ان يكون متعدد المتعدد
 اللفظي ومن جملة ذهب الجمهور الى الزلية التعلقات اقول هذا انما يلزم لو كان دلالة اللفظ على كمال الموضوع على
 الموضوع له وليس كذلك عندهم بل هو دلالة اللفظ على الموضوع لا يلزم من ثبوت اللفظ ثبوت الموضوع اي
 الجواب الحق المطابق لمذهب الجمهور ان عدم جواز وجود الكلام بدور التعلقات في الدال لا ينافي ان يكون
 ذلك صفة واحدة بيقينية غير متكررة بحسب الذات فان التكرر بحسب التعلقات والاضا فائدت لا يوجب التكرر
 بحسب الذات وانما كان هذا الجواب حقا لعدم الاحتياج فيه الى القول بان دلالة اللفظ على كمال الموضوع
 على الموضوع الذي هو خاتمة الظن قوله واخرى على مذهب المحدوث ان الله تعالى عن الحاشية هذا الاعتراف

يختص على هذا الجدل فلا وجه للاختصاص وهو الذي ذكره الشارح مع جوابه فلا وجه لبراهنه
لأنهم لا يراد تلخيص السؤال الجواب وورد الالوان انتهى كلامه يعني هذا الاحتراض ارد على
المجمل القائلين بان تعلقات الكلام اولية بان يقال كيف يكون صفة الكلام في نفسه ما غير امور ولا خبر ولا
يمكن وجود العام له في ضمن الخاص لا وجه لتخصيصه بهذه الجدل وانما حقيقته بانه اورد السؤال كما
فيما بهتم على اوسع حيث جعل حدث الاقسام فيما لا يزال ويوصل المتعلق اذ لا يعرف منه ايراد السؤال
عليه والمجواب عنه بالمقايمة ومنه ان الاعتراض اشتباه النفس بالكلام اللفظي قال اللفظ لا يخرج عن هذا
ولا يوجد بدونها فكذلك النفس لا تجعل الاقسام انما هي الصفة الشخصية مما لا يقدر عليه احد قوله فالا
مرحبت هو امره يعني ان الكلام هو الطلب بطريق الاستعلاء مرجح هو كذا غير الخبر الذي هو الالوان
مفروق نسبة او عدم وقدمها مرجح هو كذا يدل على ذلك لاختلافها فان الاول غير متعلق بالصدق
والكذب بخلاف الثاني قوله بخلاف الكلام دفع لما عسى ان يقال انه اذا كان الامر من حيث هو
غير الخبر لا يكون مغاير للكلام لانه عين الخبر على قلتم من انه صفة واحدة شخصية لاكثر فيه مجيبات
يلجج التعلقات فيلزم ان لا نقول بانفسام الكلام الى النوع المذكورة في الازل كما لم يكن
جله في الازل خبرا وحاصل الدفع انه لا يلزم من مغايرة الكلام لغيره ان الامر من حيث هو
هو مخصوص يعني انه هو ذلك الصفة الشخصية الا انه حصل له خصوصية باعتبار نقله بالامور به
هو لا يخرج عنه كونه ذلك الشخص نعم يخرج عن كونه متصفا بجمعية اخرى من كونه خبرا او غيرا واستغنى
وذا ونظيره ان زيد امر حيث هو عا لم يصديق عليه انه زيد ولا يخرج هذا الاعتبار عن كونه زيدا
ولا يقتضي عليه بذلك اعتبارا به زيد من حيثية اخرى كجمعية كونه كاتباً والمسرف ذلك ان هذه اضافات
له غير احلة لهوية فلا يخرج هذه الاعتبارات عن كونه ذلك الشخص نعم هذه التعلقات والاضافات
شبيهة ولا يصيد في بعضها حين صدق البعض الآخر قال الفاضل الجليل يرد عليه ان هذا هو الذي
على طية مسمى لفظ زيد لا يرى انه يصدق على كثيرين محققين بالعدد كزيد من حيثية كاتبة ومن
هو عام ومن حيثية هو الذي لا يخرج عن ان لا اعتبارا به التي لا يكاد ان تنتهي ولا ينحني انه ليس بشيء لان
استبرق في مفهوم الحكم المقول على كثيرين محققين بالعدد وان يكون مقولا في جواب ما هو معنى انه يدل
اعضاها على بقوله ان الاحوال اعني ان اكد لا يخرج عنها ولا شئت انه تستلزم ان هذه الكلمات لا تقام

والناظم ما هم يقابل في جوابه انه انسان كانه زيد على ما بين في موضع قوله لا يوجب اتحاد والاولم
اتحاد بين كل امرين بينهما ملازمة وذلك بل يسمي البطان قوله ولو سلم نجعل البعض اى ولو سلم ان
يسئلنا امر يوجب الاتحاد فنجد الامر والنهي لا يستفهام والبذاء راجعا الى الخبر ليس على مر عبك اذ كانت
في وجود وقوع الاستلزام بل في الكمال ما من خبر لا وليستلزم الامر بالعلم بمضمونه والنهي عن العلم بخلافه وطلبه
قبل عليه كما لا يخفى وهذا ظاهر فساد ما قاله الفاضل الجليل الاستلزام الاخبار بالاشياء غير بدوية ولا مبدئية ولا
مجرد الجواز والامكان فهو غير مفيد وقد يقال في وجه الترجيح كل طلب في الكلام للفظ يحصل تصرف في الكلام المخبري
فان قولنا امر بجمع باللفظ على ما بين في القصر فيكون الخبر اصلا في اللفظ فكذلك في التفسير وامت حبيبان
هذا الظاهر كما يصيد المخبر على الرجوع في اللفظ ايضا غير متيقن قوله اعترض علينا ريب اى التحقيق في صورة
تصور الخبر لا بد من امره بغير العلم على الطلب تخيله وهو ممكن واما نفس الطلب فلا شك في كونه
سفيا بل قيل هو محال لا يوجد الطلب ومن يطلب منه شيء محال كذا في شرح الموقف وفيه انها
يكور محال انما اطلب منه ان يأتى بالفعل حال عدمه فاما اذا اطلب منه ان يأتى به بعد وجوده فلا قيل
فالحق ان نفس الطلب من المعلوم وان كان المطالباتين حال الوجود محل اشكال اذ المعلوم ليس بغير
فهو غير فاهم الخطاب فلا بد للطلب وان كان المقصود اتيان حال الوجود من فهم الخطاب قوله لا يقال
يلزم منها ان يكون النبي علم اى يعنى ان ما ذكره من في الصورة المذكور العزم على الطلب يقتضيه
ان لا يامرنا النبي عليه السلام بشيء ولا ينهنا بشيء بل عزم على الامر والنهي بالنسبة اليه اذ انقطع البطان
صراحة استصحاب النبي عليه عام لكل مكلف لولا الى يوم القيمة ولذا وجب الامثال وانقضاء خطاياته
باهل عصمة وشيئ الحكم فيهم عداهم بطريق القياس بعيد جدا قوله لانا نقول فرق بين الامر بالصريح
ان خطاياته على صاحبها ان يقصد الصراحة ولا غائبين بالقبول والصبر والخطاب المعلوم فمنا وتبعها
سفها قوله فان المخرجات لعنى اطلاق لفظ القرآن شاملا على ذلك المؤلف عند اهل اللغة والقراء
على اصول الحق بخلاف كلام الله تعالى فانه وان كان كالقرآن مشتملا على اللفظ والنفس لكان المتبادر
منه ولو عرف اهل السنة والجماعة هو النفس فيجب سبعة الدهر من القرآن الى هذا المؤلف ان القرآن يشتمل على
المتعلقة باللفظ دون المعنى قوله واليها فيه تنبيه على الزائد اى في ذكر الكلام بعد القرآن تنبيه على ان
الامر انما يشتمل على ما لا يخفى ان التنبيه انما يحجب ان قوله في قوله عطف بيان لقوله والقرآن فانه لا يكون مقتضا

من المهور وادرج في مجده كماله لان المقسم هو الحكم على الامران انه غير مخلوق وعلى كلام الله قوله وقد بدت
الكلام لمسي دفن ما يقال انه اذا كان المقسم على العقل يجب صفة عن لفظه من ان ذلك فانه لو لم ينقسم على
مرتبة الكلام لم يلزم قيام الحوادث بل قد يقال ان ذلك معنى الكلام لا المركب من اقسامه واما الحقيقة المشروطة
وجود البعض ببقاء البعض الاخر وحاصل الدقة انه قد ثبت الكلام المعنى الذي ليس فيه شائبة الحدوث فلا
لما الى العدول عن انه دخل التكميل على وجوده وادرج في قوله يريد به الصفة بحسب اللغة او فمما يقال ان
تدلى بالادراج معنى اليجاد الصحيح وانما لم يطلق عليه تعالى لانهما معنى الانصاف والقيام او التخيير وما يراه فضلا
اطلاقه موقوف على ادل الشرع صفة المعتزلة بجملة التكميل اذ قد لا يوجب السهم وحاصل الدقة ان المراد انه يعبر
المبارى في التثنية من الاحراض المصروفة بحسب اللغة بان يقال ان الله تعالى اسود وابيض ومعنى التكميل
ويشير الى غير ذلك ولا شك انه غير صحيح بحسب اللغة الا سيك انه لا يصح ان يقال ان الفاعل لا يوجب الحركة فينظر
ما هو اى المعتزلة اذ ذلك الشخص من قوله يرد عليه ان هذا لا يعنى ان اللفظ المتبادر من قوله واذا وصفنا
هو من لوازم القديم بل هو بالحقبة للوجود واذا وصفنا ما هو من لوازم الحوادث يرد عليه ان اللفظ المصروف
القران يطلق بالاشتراك او الحقيقة والظاهر على المعنيين لنفسى اللفظ فاذا وصفنا ما هو من لوازم القديم يرد عليه
واذا وصفنا ما هو من لوازم الحوادث يرد عليه اللفظ او التخييل او الاشكال ويرد عليه ان اللفظ المختص بالقديم
عليه حقيقة وهذا هو الحق في ان حاصل جوامع القرآن معنى الكلام المعنى بوصف بكونه مكتوبا وتحريرا
ومحفوظا وسموعا باعتبار وجوده في الكتابة والعبارة والذهن وحسب اوصافه باعتبار كماله والى الله على ما اعتبر
بل من قبيل الوصف التي حوت على غير ما هو له كما يقال لا بد ان يكتب مسموع ومحمول باعتبار وجوده في اللفظ
وحاصل جواب السامع ان اللفظ لا يوجب الوجود الا وصفه باللفظ الحادث دون النفس القديم وانما قلنا ان اللفظ المتبادر من قوله
واذا وصفنا ما هو من لوازم الحوادث يرد عليه اللفظ المختص بالقديم يرد عليه حقيقة الجواب بان يقال معنى قوله يرد عليه الحقيقة للوجود ان اللفظ المختص
الضرورة ان الوجود في الخارج من غير ملاحظة امر يدل عليه اذ هو من قبيل وصف الشيء بما هو له حقيقة بجملة
ما اذا وصفنا ما هو من لوازم الحوادث اذ لا بد فيه من ملاحظة ما هو يدل عليه فيظهر صفة الوصف بالضرورة
للضرورة الدولية على معنى قوله يرد عليه اللفظ المصروف يرد عليه حقيقة من حيث لا يلاحظ معه اللفظ المصروف
او اللفظ المنقوشة فيكون حقيقة الجواب بان يقال المختص بالقديم يرد عليه اللفظ المختص بالقديم يرد عليه حقيقة
تحتوي جواب المصروف ليس كذلك بل هو جواب لغز كان جواب المصنف ما كان بعيدا خلاف الظاهر الشائع عنه قال

وتحقق ان تحقيق الجواب انتهى ولا يخفى عليك انه لو كان مقصداً للشارع الا ايجاب لخصه بشيء معتزلة فلا معنى لادراكه
 قوله ان الشيء وجوده في الاعيان اهل الوجود واجب ان يقول بتحقيقه ان القرآن يطلق على المعنيين الكلام النفسي واللفظ
 بحيث يوصف بما هو من لوازم القديم براد به اه والله در من فسر قوله اي تحقيق جواب المصداك تحقيق جواب اخر تا مل
 في هذا المقام فانه من ذلك قوله واللفظ اللفظي اما عسك اه يعني تفصيل الكلام في اربع اجواب اخر ^{تحقيق}
 جواب المصداك المعنوي لما عسكوا ابار القرآن متصرف بالادوصاف التي هي من سمات الحدوث فيكون حادثاً
 اجيب عنه اذ ان وصفه بالادوصاف المذكورة ليس حقيقة حتى يلزم حدوثه بل هو مجاز عقل من قبيل وصف
 المدلول بصفة الدلال كما يقال سمعت هذا المعنى من فلان وقرآن في بعض الكتب وكنته بيدي وهذا حاصل
 جواب المصداك واجب عنه اذ ان اخرى بان الوصف بهذه الادوصاف هو اللفظ وهو حادث عندنا اما القديم
 هو النفسي وهو غير متصرف بهذه الادوصاف والقرآن يطلق عليها اما بالاشتراك او بالتحقيق في الجاهل هذا
 حاصل ما قرره الشارح بقوله لا يخفى ان وصفه اه قوله وقال بعضهم اه اقول بعض من لم يجوز سماع الكلام النفسي في
 وجه تخصيصه مؤيداً ليه السلامه بالكلام انما سمع كلام الله تعالى من جميع الجهات على خلاف ما هو المعتاد ^{صحت}
 ولا يخفى ان هذا الوجه مندرج في عبارة الشارح فان معنى قوله قسم موسى صوتاً والاعلى كلام الله تعالى ^{سطه} اطلاقاً
 الملائكة الكتابية اذ كان من جانب واحد لكن بصورة غير مكتسبة للعباد على ما هو شأن سماعنا من جميع الجهات
 وكلامه اخرون للعادة وانما عندنا من غير سماع الكلام النفسي لان من جاز سماعه كالشيخ والشاعر والفقهاء فيقول
 حربه كانه سمع كلامه الذي لا يحرف ولا صوت لا يرى فانه في الحرفة بالذكر وكيف هم يجوزون تعلق الربية ^{السماء}
 بكل موجود حتى الذات والصفات قوله في اعتبار العلاقة اه يعني ان قوله باعتبار كانه عليه يدل على اطلاق
 كلام الله على اللفظي لعلاقة دلالة عليه اعتبار العلاقة لشعره بكونه منقولة مشتركة في الاشتراك هو الذي
 يكون معناه متعدد اوله ^{المعنى} يتجلى انتهى النقل مع ان المدعى ان كلام الله اسم مشترك بين كلام النفس القديم واللفظ
 الحادث ويلزم ايضا ان يكون اسمها الكلام مجاز في المنقول عنه اعني الكلام النفسي بالنسبة الى الناقل اذ ان اللفظ المنقول
 حقيقة في النقل اليه مجاز في النقل عنه بالقياس الى الواضع الثاني الذي هو الناقل مما بين في قوله وهذا
 باطل كانه لو كان مجازاً في النفس لصح نفيه عنه بان يقال ليس للمعنى القديم كلام الله وهو محتمل عندكم قوله
 وجوابه اه يعني ان النقل للمعنى في المنقول هو مجاز للمعنى الاول وبذلك حتى يفهم بلا فنية واعتبار العلاقة لا يقتضي
 ان يكون المعنى الاول مشهوراً فانه يجوز ان يكون اللفظ موضوعاً لاشتراك المعنيين بينهما علاقة مع عدم النقل والمجاز

لا مكان لا مكان العام والخاص وبما نحن فيه كذلك فان اطلاق الكلام على نفسه شانه فيما بينهم
مستركا لا مستقلا وانما قلنا ان نقل المعبر في اللفظ لان الجواز ايضا انقل لكن مع عدم جبر المعنى الاول قال
الفاضل الجليدي رد عليه فاذن ان الجبر معتبر في النقل بل المعبر فيه على ما حققه الشارح في العهدين على اعتبار
اللفظ في المعنى الثاني حيث قال الرقب مسمى اللفظ فان ضمن الكل فمسترك والا فان مجتهد في الثاني
ينبغي الناقل لا شقيقة ومجاز انتهى اقول المراد من الاستهارة هو الاستهارة في المعنى الثاني بحيث يكون الاول
مجهورا على ما فسر شارحه بكونه مطلقا لا مستهارة كما في النقل لزم ان يكون اللفظ الذي استهارة في المعنى
منقول قال في التلويز ان اللفظ اذا تعدد مفهومه فان لم يتخلل بينها نقل فهو المشترك وان لم يتخلل فان لم يكن
لناسبة فمسترك فان كان المناسبة فان جبر المعنى الاول فنقول والحق الاول حقيقة وفي الثاني مجازا وايضا ان
في شرح المطالع وان كان معنى اللفظ مستعدا اما ان يتخلل بينها نقل ولا فان يتخلل فاما ان يكون ذلك
للمناسبة فان جبر الوضع الاول يسمى منقول شريفا او عرفيا او اصطلاحيا على اختلاف الناقلين وان لم يجز المعنى
بالنسبة الى المعنى له ولحققة والى الثاني مجازا او اصطلاحيا ملوثة من هذا البيان لا حاجة الى النقل ولا يتنا
قال لو سلم فنقول هذا لا ينافي ان يكونه منقول ومجوز ذلك لا يتم الجواب عن السؤال المذكور لان لزوم
المحال لا يكون محض ما يكونه منقول بل مع كونه مجازا في المعنى الاول وبين المحال ايضا كما تقرر في السؤال
ولا يخفى وان الجبر عن المعنى الاصلي غير معتبر كما قبل عدم الجبر معتبر فيه لا يقال لفظ الوضع في قول الشارح
بوجه صنعه لذلك مشعرا باعتبار الوضع في المعنى الثاني واعتبار الاصطلاح في كون مجازا اذ لا وضع في الجواز لا ينافي
بمحقق نوع وضع المعنى الثاني بواسطة حذو خطه المناسبة بينه وبين المعنى الاول مع عدم توله الاول لا ينافي
جوازا بالنسبة الى المعنى الثاني وحقيقة بالنسبة الى الاول ولفظ التزم على تقرير الشارح كذلك فليز لم يفسد
انتهى قول كون لفظ الكلام كذلك على تقرير الشارح ثم اذ كلفه قوله ووضعه لان الاستهارة اعتبارا ذلك لتأثير
لفظ الكلام لتلك اللفاظ لعادة الدالية والمدلولية ولا شك انه وضع شخصي لكون كل من الموضوع
الموضوع له معينا وهو غير متحقق في الجواز واللام يبي فرق بينه وبين الحقيقة بل المتحقق في الوضع النوعي
ان الوضع وضع مثلا ان يجوز اطلاق لفظ الدال على المدلول والكل على الجزء واللام على اللزوم واللام
القريب يشهد الى ذلك تتبع كتب المعاني والاصول قال الفاضل المحقق في ان اعتبار العلاقة بيقينه كونه مفكرا
مستركا بما هو المشهور في التائيم لما تعدد الاطلاق على ان الناقل من غير العلاقة امر كما عساه الامر المتصور

العلاقة وعدمها فجعلوا الاول منقولاً والثاني مقحلاً فلزم في المرتبة عدم العلاقة وفي المنقول وجود
العلاقة انتهى كلامه اقول ادعاء ان اقتضاء العلاقة كونه منقولاً مشتمل على افتراء محض ليس في الكتب
شائبة من ذلك مما نقل من التلويح انما يدل على ان وجود العلاقة معتبر في المنقول وعدمه معتبر في المقحلاً
اما ان وجوده ليس يلزم كونه منقولاً فلا كيف ولو كان مجرد العلاقة كافياً في النقل لزم ان يكون اللفظ المستعمل
في المعنى المجاز منقولاً كالحق في العلاقة كما لا يخفى تأمل في هذا المقام فانه قد خطفناه ولو لا قيام قوله وقد يجاد
اعتبار العلاقة الا في الجواب عن الاعتراض المذكور بان تأخير الوضع الثاني معتبر في المنقول على انه موقف في النقل
و مجرد اعتبار الاول لا يقتضي ان يكون الوضع الثاني متأخراً عن الاول حتى يكون لفظ الكلام مجازاً في اللفظ
يجوز اعتبار الوضع العلاقة بين المعنيين في معجمهما مع اللفظ واحداً فيكون مشتملاً على منقولاً كما لا يخفى قوله في
ثبات عدم ترتب الوضع الا يعني في الجواب المذكور نظراً للمخرج من ما كان ما اذا ثبتت الاشتراك الذي هو
الشامع بقوله ان كلام الله اسم مستر لكه كان المجيب بقوله وقد يجاب مثبتاً للاشتراك فلا بد له
اثبات عدم ترتب الوضع عن الوضع الثاني غير متأخر عن الوضع الاول لكن اثبات ذلك مشكل ودونه خرط القائل
وكذا ضرورة في التزامه لوجود المجاز لا في كونه في التزامه بما حرمنا الا ان دفع ما قال الفاضل المحشي المجيب ما ان لم
يشتق الاشتراك في كونه المجاز ولا حاشية الى التزام اثباته تأمل قوله يرد عليه ان كلامه ان يعين ان اراد بقوله
اسم اللفظ والمعنى انه اسم لذلك الشخص القائم به الله تعالى يلزم ان لا يكون ما قرأنا كابل ما انزل على
اللسان وكذا ضرورة انه ليس ذلك الشخص فان كان متصرفاً في شخص المحل وان لم يقطع بان ما انشأه هو القرآن
على اللسان المتخير به باقتضائه حتى يكفر من كونه كلامه ثم والارادة ان اسم للزوج القائم به الله
اعني ان لفظ الشخص مع قطع النظر عن خصوصية المحل يلزم ان يكون اطلاقاً على الشخص القائم به الله
من حيث خصوصية وشخصية مجاز الكونه استعمال اللفظ في غير ما وضع له اذ له يوضع اللفظ لذلك الشخص
مخصوصاً فيصح نفى كلام الله عن الشخص القائم به الله حقيقة كما يصح ان يقال لا يلبس باسد وهو ظم لبطا
وانما قيد بخصوصية الاطلاق العام على الخاص لا بخصوصية بل باعتبار عمومته وكونه فرداً من افراد حقيقة الخ
استعمال اللفظ في ما وضع له على ما بين في شرح التحقيق فحينئذ كونه اراداد بجهة اللفظ تفصيل والبيع عليه قوله ثم
لا يصح سلب النوع عن فردك وان اراد انه يعلم نفى كون لفظ القرآن موضوعاً بارادته بخصوصية فالادلة مسيلة
ووبطلان الارادته ثم الارادته موضوعاً بالوضع العام لكل واحد من الجزئيات المشتملة على القام به الله وذلك في

كلما تدعى بالحدوث حقيقة لحدوث الخبريات القائمة بذوات الغراء ضرورة وجودها فيها بعد ما لم تكن و
حدوث محالها ايضا مع انه لا نقول بحدوثه اصلا بل نقول امكنه من اللفظ والمعنى الموصوف للفظ القراء بل فيكم
حيث قال القراء اسم للفظ والمعنى وهو قديم انما الحدوث للقرارة العرضية له ولا شك انه على هذا التقدير يلزم ان
يتوهم للفظ المذكور ضمن لفظ القراء له حاد فاضروا الى اللفاظ القائمة بازواج الفرض حادثة سواء اعتبرت
مع لا تذبذب في مقامها انما لآلة اللفاظ القائمة بذاتها تعالى وبهذا تثير ما قاله الفاضل الجليل من انه
لا يمكن له في وصف نوع كلام الله تعالى بالحدوث فان له افراد متعددة بعضها قديمة وهو الشخص العالم
بذاته بعضها حادثة وهو الوجود في ذات الغراء بذوات الخلق فان فلا شك في اصلا على ان هذه الاشخاص
على هذا التقدير ليست افراد الله بل المعنى الذي وضعت لكل واحد منها بالوضع العام قوله ولا يخفى ان ابا جعفر عليه السلام
عن هذا الدعوى انما يجعل اللفظ الكريم مشترك بين الشخص القائم بذاته تعالى وبين النوع فلهذا لا يكون اطلاقا قد صحت
الشخص بخصوصه مجازا او لا يكون كلامه تعالى مستغنيا بالحدوث لعدم حدوث النوع ضرورة تحققه في ضمن اللفظ فلو قلنا
القائم بذاته تعالى افرادا لمحدثات الخبريات المستتخفة بتخصيص الحال الحادثة نقل عنه بل لا يلخص عنه الاربعة
يجعل مشترك بين ذلك النوع والعديد من الخاصين والاشهر ان يكون النظم الموزن على النسيب عليه السلام
كلام الله تعالى مجازا وليس كذلك كما عرفت وفيه انه بقي لزوم ان يكون اطلاق الكلام على ما يقرأه كل واحد من
بخصوصه مجازا فليس نفي عنه وذلك بطا بالاجماع وايضا يلزم ان يوصف كلام الله تعالى بالحدوث حقيقة
بحدوث النظم الموزن على النسيب عليه السلام قال بعض الفضلاء فلما لم يخلو اختيار الشئ الاول وما يقرأه كل واحد من
بالذات هو ما يقدم بذاته تعالى في كل تغايرة باعتبار خلق قرآنائه وفيه تأمل قوله فيشكل الفرض بقيامه وكذلك
يلزم ان يكون الشخص ^{كلامه} تعالى ضرورة ان مدار البلاغة على امور تقضي ترتيب الجراء من التقديم والتأخير وحيث
بالضرورة ليس في الترتيب مطلقا والترتيب الزماني الذي يقتضي وجود بعض الحروف عدم الآخر كيف وان
الحروف بدون الترتيب والترتيب للوضعي لا تكون كلمات ولا الكلمات كلاما في وجود اللفاظ للترتيب وضفا وان
كان مستحيات في جنسها بطريق جرى العادة لعدم مساعاة الآلات لكنه ليس كذلك في حقه تعالى بل وجودها
مجمعة من لوازمه انه تعالى وليس امتناع اجتماع من مقتضياتها وتوافقها فيبحث اذ القول بالترتيب للوضعي بين
الحروف القائمة بذاته تعالى غير معقولة انما يتصور في الجملانيات والحدوثات والالزام انقسامها الى اربعة
ان الصور القائمة بالنفس الناطقة ليس فيها ترتيب وضمي قد يقال في الجواب ان انتفاء الترتيب الزماني

والرضى فيستلزم انتفاء الترتيب مطلقاً حتى يلزم عدم الفرق لجواز أن يكون هناك ترتيب ولكن يتحقق بالفرق
وعدم الشعور به لا ينافي وجوده في نفس الأمر أو يرد على الجوابين أنه يلزم أن لا يكون الكلام المتزل على اليمين
عليه السلام وصانقه أي أصناف كلام الله لأن الكلام على هذا هو اللفاظ القائمة بذاته تعالى بالترتيب الوصري
أو الترتيب الذي لا شعوري وهو غير متحقق فيه إذ لا ترتيب هذا أسوى للترتيب الزماني وفيل في الجوابين
ذلك لا داعي لاعتراض عدم الفرق مطلقاً فإن حاصل تحقيقه أن كلام الله صفة حقيقة بسيطة كسائر صفات
الكمالية وإنما التعلق والتأثير بحسب التعلقات والاعتبارات فلا يرد على ذكر قول فيجب أن لا إشعار في عباراته
بأن كلامه صفة حقيقة بسيطة وكيف وكذا اللفاظ القائمة بذاته تعالى راجعة إلى صفة حقيقية بسيطة ^{باعتبار}
ولا يتصور صحة قوله لم يرد به أي لم يرد بالاختصاص المعنى الأصناف الذي هو تعلق بين المخبر والمخبر إذا كان
لكونه صفة الزلية أذ هو نسبة بينهما لا يتحقق كما يتحقق ما فيكون حاداً ثابتاً لمحدوث المخبر بل مراد الصفة الحقيقية
التي هي مبدأ لهذه الإضافات وعلة لها وكذا في سائر العبارات من الإيجاد والاحداث والإدخال والاختراع
والإحياء والكمالات والخلق والتفريق إلى غير ذلك في أنه ليس المراد معانيها التي هي الإضافات بل مبدأ
قوله لم يرد عليه أنه يجوز ألا يعني لأنه لو كان التكوين حاداً ثانياً يلزم أن يكون الصانع محلاً للمحدثات إنما يلزم
لو كانت قائمة بذاته تعالى لا يجوز أن يقوم بغيره تعالى كما ذهب ابن الهزلي من أن تكوين كل جسم قائم به فان
رح هذا المنع وقد فهمنا سيجي في الوجه الرابع من أنه يلزم أن يكون كل جسم مكوناً لنفسه إذ لا معنى للكون
الذي هو قايمة التكوين اتحاد الدليلان على الأول والرابع وهو ظن قوله وجوابه أنه حاصله أن إتمام هذا الدليل
وإذ فاع المنع المذكور مبني على امتناع قيام صفة الشيء بغيره بخلاف الوجه الرابع فإنه لم يلبث فيه إلى هذه
الاعتدات فأنذره المنع المذكور ولم يمتدح الدليلان قولك في علياً حاصله إرادته بالجوار الجوار الشرقي للملاذ
ممنوعة لا الجوار الشرقي موقوف على عدم إيهامه ما لا يليق بكبريائه كما هو رأي المعتزلة والقاضيه على أن الشارع
كما هو رأي أصحاب وكلاهما مفقودان في مستفاد الاعتراض للمقدرة قال تعالى وإن أراد الجوار العقلي
فالملازمة مسلمة لكن بطلان الدالزم لا بد من ثبوت دليل ويكره الجوابين بأن المراد الجوار المحجب اللغة على ما ذكره
للمختص في السابق وكاشك أنه لا يصح إطلاق الاسود لغة على القادر على السواد فإنه يقال للرجل الذي يصدر على
صبغة السواد والحرمة أنه اسود واسمر مع أنه يصلح عليه أن قادراً عليه ما تورد به رد عليه من مشهوره ^{بمعنى}
أن لا أنه لو كان التكوين حاداً كان ما مكوناً مكوّنين آخره بطلان التكوين لمع يجوز أن يكون مكوّنين التكوين

ذلك التكوين فلا يلزم التسلسل ولا وجوده بالكون. ويوجد عليه أنه لا يمكن لكونه كونه ^{الكون} معني لكونه بالشيء غير الشئ وجب بآثاره بالكون يكون التكوين عينه ان لم يكن في الخارج من الوجود او التكوين
واما ان يكونه فامر بغير العقل وليس له تحقق في الخارج مما اذا عجز بحسب الوجود الخارج فلا يحتاج الى كون
آخر لا يميزه ان يكون التكوين بنفسه بحسب العلم ثم حتى يرد كون التأثير غير الشئ وهذا هو المراد بقوله وقد
اشترنا الى ما له وبما عليه قد اشترنا الى ما عليه وما يصير قوله ويمكن ان يقال ان لكونه بالكون هو ان لا يتم له
التكوين معاد تاخره الى كونه لغيره او حدث لغيره لكونه لم لا يجوز ان يكون نفس التكوين من حيث انصاف
البارى تعالى وقبالة له متعلقا ولا وجود نفسه ثم بوجه سائر المحذورات ولا يستلزم في سبق ذات الشئ
مع قطع النظر عن الوجود على سبيل ما اذا كان من ان لا بالزمان فاروق الوجودات والاعراض
انما هي لقيامها بالاعمال على ما قالوا من ان كل من مظهرها وان وجودها في نفسها هو وجودها في الموضع ولهذا
يتم الانتقال عنها فيكون الصفات من حيث قيامها بالوجود قد ما بالذات على وجودها وان كانت
له في الزمان فيكون التكوين من حيث قيامه بذات الواجب بقا متعلقا بوجه نفسه مقدما عليه بالذات
له بالزمان فلا يستلزم في ذلك كما لا يخفى قال المحقق في ذلك انه اذا كان متعلق التكوين وجوده يكون التكوين
فان كان الوجود مكوونا يكون للوجود وهو نفس التكوين ايضا مكوونا ومتعلقا للتكوين. فالتكوين المتعلق بنفس التكوين
ان كاعينه يلزم سبق الشئ على نفسه وهو محتمل ايضا لو كان وجود التكوين متعلقا بنفسه يكون وجوده
فيكون له حبا وهو مناف لقيامه بذات البارى تعالى استلزامه ولا يخفى عليك انه كلامه مستبانه قلنا لا بد
وكلهم فان اللان هو ان يكون التكوين القائم بذات البارى بحسب الذات مقدما على وجوده
تلك ذاتها وشئ لا يستلزم تقدم الشئ على نفسه لا المقدم هو نفس التكوين في الموضع هو التكوين من حيث
الوجود وكذلك لا يلزم اقتصاء التكوين بشرط قيامه بالواجب وحكيه ذاته فيه لوجوده وهو لا يستلزم كونه
واجبا للذات والاشارة الصان تامل فانه كلامه لا شبهة فيه نعم يرد عليه انه انما يتم لو لم يقيامه
مقدم على وجوده بالذات ولا لكون السيد قد مر في شرحه عليه في شرح الموقف قال لا يستلزم ان يصح
ان يقال احد السواد في نفسه فقام بالحجم والفاصل الحشوي هذا بحسب ما لا بد من حجاب ما ذكرنا انك باختيار
الثاني ما لا يماثل فلا يصح مخالفة الحكماء فان قيل اذا كان التكوين قائما بذاته ثم يكون قديما لا يحتاج
لحوادثه بذاته تعالى فهذا المستلزم لا يصح قلنا هذا يرجع الى الدليل الاول ولا شغل في مخالفة انما الكلام في ثمانية

الدليل الثالث هذا فاية تنقية الكلام وجدته بعون الملوك قوله فاحتفظه فانه يعطيك في موضعته
 مثل الدليل الذي اورد في ذم الازالة والقدرية بانها لو وجدت فاما بالارادة قد لا تحفظ
 التسلسل اذ بين وهما فيلزم الاحتياج لا يخفى جريان المنع المذكور قائل قوله كانه اراد ما لا يعني ارادة
 الازالة الثلثة سوى الدليل الثاني فيكون الكلام على الحقيقة واما الحد المجزئ في الامر فتقليد الاكثر على الاقل فيكون الاحتياج
 المجزئ استثناءً واستثنى الثاني فلا بد لولم يكن صفة حقيقة بل امر اعتباري لا يلزم قيام الحادث بانه نعم بل قيام المتقبل
 وهو جائز لانه قبل كل شيء بعد ذلك التسلسل لا يستتبع الحادث عن التكوين بل بالملزوم فمعه كونها ذاتاً ومفوض
 كونه موجوداً واما عدم ابتناء الدليل الثاني فانه يستلزم لزوم الذكوب او يلجأ في خبره بقوله خاصاً بل كونه ذاتاً
 بل علم الحادث والمجزي لا يخفى وقال البعض الا فاضل النظر والدليل الثاني ايضا ينفي على كونه صفة حقيقة اذ لو كان
 من الاضادات لكانت ايقال ان يوجب العدم الى الجواز لعدم الحقيقة اذ حمل على الحقيقة لزم اما قدم الملكوات او
 تحقق الاضادة بدو احكام المتضايين بكون الامر به حال قوله ويخطر بالبال التكوين هو المعنى الذي لا
 يخطر بالبال التكوين معاً للقدرة والارادة لا مانع بالضرورة في الفاعل عند بقورة هذه الحقيقة معنى
 يتنازع عن الفاعل ويرتبط بتوسطه بالمفعول بحيث يصح ايقال ان هذا فاعل وذلك مفعول ولا شك
 ان هذا المعنى يتحقق في ذاته وان لم يرتبط بالمفعول فلا يكون عنه مثلاً بحيث في الضار راجدين بقوله بحيث
 ضاراً بمعنى به عتار عن غير الضارب ويرتبط بتوسطه بالضرر بحيث يصح ايقال ان الضرب اثره وان
 منه الضرر فلا يكون ذلك المعنى عين الضرب الذي هو اثره وهو مغاير للقدرة والارادة ايضا ان هذا
 متحقق في الفاعل على الوجه عين الحكماء بالنسبة الى اثاره الصادرة عنه بطريق الاحتياج مع عدم القدرة والارادة
 بل بقوله ذلك المعنى متحقق في ذات الواجب تعالى بالنسبة الى الصفات الصادرة عنه بطريق الاحتياج كالقدرة والارادة
 فيكون متعلقاً بها بالذات فكيف لا يكون صفة مغايرة لها وما ذكرنا انهم ما قال الحسن المذموم بل في هذا
 الكلام اعتراف بان صفة تعالى موجودة بالاختيار وهذا ممكن كما سيما في القدرة والارادة بل في العلم
 ايضا لانه انما يلزم ذلك لو كان استنادها اليه بتوسط القدرة والارادة وليس كذلك بل في الذات
 المنصف بالتكوين ولا يجاد بطريق الاحتياج ولم شك في هذا بل هذا مما انفق عليه المتأخرون واستحسنوه
 وان قيل اذا كان ذلك المعنى موجوداً في الواجب بالنسبة الى القدرة والارادة بل الى سائر الصفات يكون
 بالنسبة الى نفسه ايضا فيجاء الى معنى آخر يرتبط به ويمتاز عن غيره فيستلزم ان يلزم تحقق الفاعل

مدون ذلك المعنى قلب ذلك المعنى صادقة تعالى في سطر من ذلك المعنى كالحتم الى معنى اخر كما في النسخة
 السابقة فاما من قبله واما انه موجود فكل واحد من الحرفين على شرط وجود سائر الصفات ان يستقام يحصل
 الى له موجود ايضا انتهى كالمعنى في المعنى ههنا هو انما كانت المعنى للعار لسائر الصفات واما انه
 موجود وانه امر احساري لا يدرك العقل من حيث ذاته بل الى المعقول وليس في الخارج امر اراد عليها فهو
 احس على انه لو لم يكن طريقا لتأني وجود الصفات وزيادتها من ان يتقال في عالم وقادر ومريد فكم معنى في الاصل
 الصفات العلم والقدرة والارادة او صلح الى الطريق بعينه الى ان تاتى حدود لتكوينها بزيادة على الدلائل يقال
 به تعالى حال كل شيء ولا معنى للحال الا من الصفات فالحال فلا بد ان يكون امر موجودا انما على اذنه تعالى كسائر
 الصفات وما ذكره انهم ما قيل في الامتياز والارادة في نفس الذات وعلى تقدير التسليم كونه مرارا انما على
 الذات سائر القدرة والارادة فمحوران يكون امر اعتبارا وادعوى وحسب كون ما له الامتياز وانما تلتزم امر
 حارعا غير مستوعب ما لا يقع عليه بزمانه ويستفاد من الجدال في مثال هذه المسألة غير معقول ووجهه انما يدعى
 ط كاسترة عليه حق كانه او يكون انه يفي بكونية لكل جزء من اجزاء العالم قديم والمكون حادث الكون المتعلق بالكون
 بوجوده في وقت مخصوص متوقف على وجود ذلك الوقت فكل حادث متعلق بالكون المتكوي بوجوده في ذلك
 في وقت كونه المستمر في الوجود متوقف على تحقق ذلك الوقت فيكون حادثا وان كان التكوين متعلقا بالكون
 قوله وهذا هو الاستدلال بطريقه الاستدلال فيكون معنى عبارة المصنف توكيدية لا هي متعلق
 بالعالم ولكن جزء من اجزائه في وقت وجوده فيكون استناده الى ان تعلقا بتحادته على حسب حاله في وقت وجوده
 انما يكون بمعناه هو بكونية الكون تعلق في الازل لوجود العالم ولكل جزء من اجزائه في وقت وجوده فيكون تعلقا
 بكونه فيكون حدوثه لتكوينه بحدوث احواله وجودها لله لا ان يقال ان الله تعالى الاحتمال الاول ان
 هو هو بكونه للعالم ولكل جزء من اجزائه على تعلقه بعدم تفرقه للتعلق وتفرقه للوقت يرجح الاحتمال
 الثاني هو كونه وحاصله من الملازمة اي كونهه وولم التكوين قديم المكونات كونهه والتعلق بتعلق وجود المكونات
 بالسكون قول محقق فيها ان القديم لا يتغير وجوده فاما ما ادعى من اجزاء وما قاله العاقل المحسن من انه لا يتصور
 مع الملازمة وان التكوين سنة تدور في المكون عند القائلين بحدوث التكوين كما ان الصواب متحركة على
 القول كالتكوين فدينا يلزم قديم المكون لا قديم السنة يستلزم قديم المستند كما ان قديم الصواب يتلزم قديم
 المصروف في حط محض اذ معنى لما احسن التكوين عن المكون كونهه في السنة من حيث هو على يد القائلين بكونه بكونه

اصنافه الله سبحانه عن تعلق القدرة على وقوع الحادثة بوجود المقدور في وقت وجوده وكاشف ذلك ان
 التعلق مقدم على وجود المقدور لعل ذلك الخبط وقع من ترتيب التكوين بالضرب وهو ليس الذي نجرده كونه مقبيل
 الاضافات لاني لو سلمنا ان التكوين مثل الضرب على ما صرح به بعض الافاضل في قوله ولما
 استدل القائلون به قوله وقد يتوهم ان قوله وما قيل ليس جوابا عن استدل القائلين بل اعتراض على قوله
 ان نعلق ما ان يسلموا به وحاصل البريد التعلق بين استلزام القدم او الحوادث قديم غير محتمل ان التعلق وجود
 شيء بشيء لا يحتاج الى الاول الى الثاني في الوجود فليست لهم الحجة في البتة اخذوا معنى الحوادث الا الحوادث
 الى الغير في الوجود قوله وليس شيء الا يعني ما يتوهم في توجيها ما يقال ليس شيء اذ امثال هذا التردد شائعة
 الوقوع في كتب الفروع والمغرض منه توسيع الدائرة ولما طاعت الاحتمالات العقلية بحيث كافي للحكم بحال الكلام
 الا ترى انه قد ذكر الحق ووجود العالم بين التعلق بل انه او بعبارة من صفاته وبين عدم التعلق ^{في علم الحق}
 اذ كما يمكن ترجمه احد طرفي الممكن بلا مرجح وقد سلم المعترضين الجناحة هذا التردد حيث لم يخترع عليه تأمل
 قوله على انه يجوز ان يكون الجواب اذ يعني يجوز ان يكون الجواب الزاميا لا سكات الحكم ويكون التردد مبنيا على
 ما هو سلم عنده ان كانت فاسدة في نفس الله فان الحكم القائل بجوهر التكوين يقول ان الاحتياج كاستلزام
 بل قد يكون الشيء من احتياجه الى ما حيث قال لو قدم التكوين لزوم قدم المكونات مع احتياجهما الى التكوين فيقال
 الفاضل المحشي في توجبه العلاوة اي يكون الجواب الذي فيه لترديد المذكور جوابا الزاميا فلا يلزم ان يكون التردد
 قبيحا اذ ان تجيب ان يذهب الى جميع الاحتمالات العقلية الباطلة حتى يحصل الالتزام انتهى كلامه ولا يخفى عليه
 فساد هذا التوجيه اذ هو عين ما ذكره بقوله وليس شيء لشيء ونظائره توسيع الدائرة فلا معنى للعلامة
 قوله ومن اجل المراد اذ يعني من اجل المراد بالحادث ما يكون مسبوقا بالعدم ومخرجا من العدم الى
 الوجود بالقدرة خلاف يقال التضييق على كل جزء من اجزاء العالم اشارة الى ردعي لزوم قدم العالم بمجرد
 اجزائه كالقوى والصور لا ريب اذ كان معنى الحادث ما ذكره من التكوين الذي هو نفس الحدثان في الخارج من العلم
 في الوجود فيكون رد اعلى الزعم ان بعض اجزاء غير مخرجة من العلم بخلاف ما اذا كان معناه كالحادث من غير
 في الوجود فانه يكون معنى التكوين الاحتياج الى الغير في الوجود فلا يحصل الشرع على ذلك الزعم لانه انما يقول
 بالحادث من هذا المعنى فخرنا ان ندفع ما قال بعض الافاضل ان يخرج من الحادث عندنا ما الوجود في بداية
 كايضا في التكوين الى كل جزء من اجزاء العالم من اعلى الزعم قد مر شيء من اجزائه ما لم يقبض

من اضافة التكوين بوجوب حدوث بمعنى ثبوت البداية للوجود وحده لا تدفع ظا وفرض ذلك لبعض
 قوله وفرضها بقوله اي من اثبات احتياج الصانع كذلك لا يخفى انه يأبى عنه قول الشارح فيما بعد
 ثم اما يقولون بعد ما معنى هذا المسبق انه لا يخفى على الاقدام قولهم بعض مرتبة الجواب لا يعنى ان الشا
 جعل قوله هو غير المذكور كلهما مستقلا بيا بالاسئلة التي تختلف فيها الماتريدية شعرت حيث هذه الماتريدية الى انه
 غير المذكور ولا شعرت الى انه عينه ومن العز على ما يقابل العين بحسب المفهوم كالبدن في القرية في اثبات هذا المطلب
 انما تثبت المغايرة بحسب المفهوم كما يقتضيه وحصل بعض الشارح هذا الكلام من جهة جواب الشبهة التي اوردوا
 القائلون بحدوث التكوين وحمل العز المذكور فيه على العز المصطلح وهو ما يمكن انفكاك في الوجود والغير
 وقال في تقرير الجواب انه لا يلزم من قدم التكوين قدم المكون لان تكونية للعالم ولكل جزء من اجزائه
 يتعلق في وقت وجوده وهو غير المكون عند الصحة الانفكاك بينهما من الجانبين لان التكوين ثابت في كل
 بدون المكون ضرورة ان المتعلقة بالمكونات فيما لا يزال وقت وجودها وكذا المكون مفقود عنه في غير ذلك
 يكون المكون اضافة كالضرب حتى يلزم ما ذكرنا بصفة حقيقية ذات اضافة والادى وان كان اضافة لم يكن فيه
 الاستقام انفكاك كونه اضافة عن المكون ضرورة ان النسبة لا تتحقق بدون التفسير قوله **الشيء** اي ما
 جعل بعض الشارح ليس بجواب لان صحة الانفكاك مرجانها التكوين عن مسلمة عدم الحتم لان التكوين عند اغنا
 لا يقتضي بكونه اضافة الانفكاك في جانب المكون لا يفيد اثبات كونه صفة حقيقية حتى يلزم من قولهم **المكونات**
 لانها موجودة حال كونه اضافة فان المكون حال بقاءه موجود بدون التكوين فلا يتم الجواب عن الشبهة
 المذكورة ويحطون بالسؤال ان الجواب المذكور عزم موقوف على ان يكون صحة الانفكاك في جانب التكوين مسلمة عند
 القائل بحدوثه لا الشبهة المذكورة كانت واردة على مذهب القائلين بقدم التكوين فيكفيها الجواب على مذهبهم
 كسب حاصل الجواب منهم بل لا يمتنع اي كونه اضافة يلزم من كونهم قائلين بالمكونات لان التكوين غير المكون
 عند الصحة لا تفكاك بينهما عندنا فلا يكون اضافة كالضرب ولا شك ان كلامه معنى هو لا يقال
 نا لان صحة الانفكاك بينهما يدل على ما قلنا بتقييد المص قوله وهو غير المكون بقوله عندنا كدالة لا
 يشوبه اية على انه لو كان صحة الجواب موقوفة على تسليم الخصم لا يتم الجواب المذكور لقوله وهو تكونية
 عالم ولكل جزء من اجزائه لوقت وجوده ايضا لان الخصم لا يسلم كون التكوين صفة متعلقة بالمكونات في وقت
 وجودها بل عند تفسير التعلق قوله على ان يحل الغيرية لا يكتفي الخ منهم للملاحظة التي ذكرها ذلك

إلا لما كان غير الشيء لأنه لو كان إضافة لم يكن غير إلا أن كونه إضافة أمّا يستلزم اللزوم وعدم الـ
 فكذلك من جانب واحد هو لا يستلزم عدم العينية إذ لا يكفيه اللزوم من جانب واحد كالعرض
 الجزئي مع المحل الجزئي والصفة المتحدة مع الذات فإن اللزوم من جانب العرض والصفة متحققة معهما ^{مغايرة}
 المحل والذات فلا يخفى أن هذا المنع لا يضاد بكيفية الجواب يقال وهو غير لصحة الـ فكذلك بينهما من الجانبين ^{مغايرة}
 فلا يكون إضافة عندنا كالضرورة كما مستم بفكالكه من المكون من غير كونه في العينية في البين قوله والصفة
 لحدثة مع الذات لا بد الصفات المتحدة لذاته نعم من كونه قبل شيء وبعدة خالفاً ورافاً وحياً وميتاً
 أعني ذلك من الإضافات فلا يرد ما قاله الفاضل الجليل أن الصفات المتحدة داخلية في العرض فلا كونه مستند له قال
 شرح القوم من الصفات ما هي غير الذات كصفات أفعال مركونة خالفاً ورافاً ونحوهما قوله قيل عليه التكوين
 كقائله من جعل قوله وهو غير المكون مرتبة الجواب بآثاره على توجيه الشارح وحاصله أن الدليل لا يتبين ^{لذلك}
 بل كذا أثبات مغايرة التكوين الذي هو صلب الفعل للمكون على ما يدل عليه قوله عندنا فالنكون عندنا ^{عندنا}
 ويرى واقع مبدء الفعل والواجبة الزلية واللازم من الدليل بوثائق الفعل الذي يواثره للمفعول قوله ولو لم
 لم يكن غير ^{لذلك} لا يعني لو سلم التكوين نفس الفعل كصيرورة فلا يكون غير ^{لذلك} لا متناع فكذلك من المكون ضرورة عدم
 تحقق الإضافة بدون المضافين ولو سلم عينية بالمفعول يلزم أن يكون مغايراً للمفاعل أيضاً لا أن فكذلك من جانب
 واحداً عنى من جانب الفاعل متحقق هنا أيضاً فيلزم أن يكون الصفة غير الذات وهو محال فثبت أن غيرهم
 من الصفات ليست غير الذات ولا يخفى عليها التسليم غير وارد على الشارح إذ لا يحمل الغير على المصطلح بل
 على يقابل الخين بحسب المفهوم كما يفسر منه الدلائل الواردة في أثبات العينية وقوله وهذا كله تنبيه على كون ^{حكما}
 براء على التقدير أن يكون قوله وهو غير المكون مرتبة الجواب بحسب الغير على المصطلح على ما قاله المحقق لا بد ^{فذلك}
 بشئ كان هذا الدليل أعني قوله لا الفعل يغاثر المفعول من الشارح وهو لم يجعل قوله وهو غير المكون مرتبة الجواب
 والمحمل الغير على المصطلح قوله وجواب الكلام أنه يعني أن هذا الاستدلال مبنى على من ذهب لفهم الغائل
 بالتكوين غير المكون وإنه إضافة العرض منه الزاماً محصلاً من التكوين غير المكون لأن التكوين على ما زعمت
 غير الفعل والفعل مغاثر للمفعول بالضرورة قوله ويمكن أن يراد أنه أي يمكن أن يقال في دفع الاعتراض أن ^{المراد}
 بالفعل مبدءاً ^{لذلك} حقيقة عرفية فإن الفعل والخلق والتخليق والاختراع والحدوث والتكوين مما كان ^{عندنا}
 الإجماع المأذون في اصطلاحهم مبدءاً على ما مر وأما جلال المذكر المأذون والإرادة المأذون ويكرر قوله كالعرض ^{تنبيه}

حتى يروا الصواب ليس هذا الفعل بل نفس الفعل فلا يكون موافقا للتمسك به قوله وقد حرم الله به هذا العمل
 من الخساسة حتى على هذا تسليم ان يكون المراد بالغير المصطلح نقل عنه وان قوله ليس له ان صحة الاستدلال به
 صريح عن التسليم الاول وفي تولد والصفة المحلولة مع ان انشأته الى الجواب عن التسليم الثاني معنى الفعل
 معنى الصفة حادث ولا يحد في معارضة الصفة المحلولة مع الذات انتهى كلامه والظاهر ان يقول ان
 قوله بل ان عدم الغيرية لا يفيقه الضرر من حاسب وحل جواب صريح عن التسليم الاول وان قوله حادث
 متخوذة لان الفعل معنى الاصناف امر استأري لا حوده في الخارج وكذا في الصفة المتعدية لذاته تعالى اكلهم
 كونه صلاحيات في الصفاة متخوذة كونه قتل كل شئ ولعل وجهه محميا وازرقا وحالها الى حرمه من
 الاكراه وان الاعتراض قوله اد الاعتراض اليه ليس له احتياجه للكون الى الصفاة اما هو في التكوين والاكراه
 وان كان لا يجزئ عنه ان يكون للكون محتاجا في وجوده الى ذاته انه اذا احتاج الى موجود غير يكون
 الزيادة صفة لذاته الصفاة يكون غير المكون وهذا طعن يكون مستغما عنه وقد يقال ان قضاء دابة وجود
 قيل تفسير المكون بالوجود انشأته الى المكون والكون الى الصفاة لا معدة لها مكون هذا الكلام المرصا ايضا
 قوله القدم العوى كونه الى الكلام اما هو من المضموع العوى مع الزمان لطول اللزوم اما هو
 به ليس بحد في المعنى انه ادوم من العالم واسبق منه بالزمان مع انه مضي عليه ان طول لم يمتد على العالم وانه احدث
 وهذا على تقدير ان لا يلاحظ الوجود من العالم واسبق القدم الاضطرار حتى معنى عدم سوا عدم والمعنى اقوى
 ولا اول من العالم وهذا على تقدير ان لا يلاحظ الوجود من العالم واسبق القدم الاضطرار حتى معنى عدم سوا عدم والمعنى اقوى
 يكون قدما بالوجود كانه قدم بالزمان وكونه محدودا ولا يلاحظ المكون به وان يكون على المكون في حكم القدم
 لكونه قدما حتى لو عقل عن هذه الملاحظة انشأته العقل له به محلا والاحتياج الى اعادة علته مقصوده لوجوده
 فلا حاجتي الحكم بقدومه الى ملاحظة ذاته بعد ان هو احدث من المكون في حكم القدم الاضطرار حتى معنى عدم سوا عدم والمعنى اقوى
 قدما على العقل وهذا على طوق ان الحكم ان الوجود انشأته وجوده عند اقوى موجودته من الوجود الذي وجوده
 مقتضى انه احدث من المكون في حكم القدم الاضطرار حتى معنى عدم سوا عدم والمعنى اقوى
 فتدبره لا تقتل الى ما قال الفاضل للتمسك من ان كون الوحد اقوى قدما محل محب قوله وذلك
 حكم ادوم كونه العالم على الوجه الادنى والاصح ان لا يلاحظ له كونه صافيا قدما لوجوده في حكم
 الاصناف من الموجودات انه احدث من المكون في حكم القدم الاضطرار حتى معنى عدم سوا عدم والمعنى اقوى

ان محتمل المناقشة خصوصاً اذا دعي الختم ان هذا لما كان كذا فلا ترجع جميع الوجوه يكون اثره ايضاً على الوجوه
 الزكلى غير مسموع لانه لا بد له من دليل قوله نعم يمكن لنا نقبشة بانتمال الواسطة بأثرية الختم الختم على الوجه
 المذكور انما يدل على كون موثوقه عالمها قادر على اعتبارها او لا يقتضيه ان يكون الوجه كذلك انما يجوز ان يكون في غير
 وسطاً مختاراً اصلاً من غير الوجه بطريق الاستحباب والوجوب بأثره ما سوى الله حدث فلا يمكن ان يتصور ان
 بطريق الاحتياط غير تام لانه مبنى على اثبات حدوث جميع ما سوى الله وهو لم يشهد بعد بل بما شئت حدثت
 وجوده من الممكنات واستدل عليه بعض الاشخاص بان كل ما سوى الواجب تعالى ممكن وكل ممكن مقتضى الوجود وكل
 مقتضى الحدوث لان تأثير الموثوق به بالاجابة لا يجوز ان يكون حال البقاء لا استحالة ايضاً الموجود فحق ان يكون
 اما حال الحدوث او حال القدم وعلى التقديرين يلزم حدوثه لا رتوبه انه لو لم يكن مستلزماً اما القول بحدوث
 مصادفة تعالى القول بانها واجبة بالذات وكذا لا مبرر من مثل قوله لا يشرى الى الربح بقاها اي تفسير الروب بانها
 الى الربحية مصادفة بمعنى المفعول بمعنى كونه تعالى موصفاً لا ان لا تكتشف صفة المراد والمصدر المبني للفاعل او كون
 الشخص موصفاً للفاعل وانما على الشارح على الاول مع ان الثاني محتمل ايضا للتبادر منه من غير تقدير في الجواب
 ولانه لما منع فيه ان الخضم انما يرى المنع من جانب المراد وان كان كل منه بالارضاء لا الحظر فعل هذا ليكون
 قوله وانتبات الشئ ايضا مصادفاً لمبني المفعول اي كونه الشئ مثبتاً للكون فيما بعد ولذا بالنسبة اليها حالة
 مخصوصة هي المسماة بالردية يدل على انه مصدر بمعنى للفاعل يمكن ان يقال التفسير الروب بان لا تكتشف نفسياً بالارضاء فلا
 حاجة الى التناوب ليكون موافقاً لما في منزه المقاصد اذا عرفنا الشمس كجبراً ومن كان نوعاً من المعرفة فلهذا البصر
 وفرضنا كان نوعاً اخر من الوجود الفوق الاول ثم اذا افحصنا العبد كل نوعاً اخر من الوجود الفوق الاولين سميناها
 بالروية قوله هذا هو الامكان اللغوي لا يعني عدم المحكم بامتناعه بعد التحلية هو الامكان المتصور بغير الوجود
 وفرضه مع عدم المانع المشامل للمتمم الذي يكون العلم بامتناعه كسبياً او يصدق عليه العقل ليدل على النفسية
 وعدم ملاحظة الدليل لا يحكم بامتناعه وهو ليس محل النزاع لان الخضم قد تكلموا بالروية بهذا المعنى فانه قيل
 ان العقل بعد التحلية لا يحكم بامتناع الروية لكن لا يجد ملاحظة الدليل من كونه تعالى محجوراً عن المحل والروية
 يكونه حسب كماله بالعروض التي هي شرط الروية يحكم بامتناعه اما النزاع في الامكان الدلالي المقابل للامتناع للفسر
 بما لا يكون الوجود والعدم مقتضى الذات فالصواب ان يقول العقل اذا خلى ونفسه يحكم بعد
 اعتناء رتبة ويمن ان يقال ان الامكان الذي هو كاف في هذا المقام وان يغفل عنه السلف الكرام لا العقل

اذا الحكم بامتناعه بعد التخلية علمنا بالظواهر الثلاثة على الوقوع ما لا يتم دليل على امتناعه اذا لا يمكن جازم
 الظواهر ولا التوقف فيه ما يجرد احتمال الريعر وليا عقل على الامتناع اذ لو لم يكن ثم اذ ذلك في الصفر والنقص
 وجب التصرف والتوقف فحجيم الظواهر الواردة في الاحكام الشرعية اذ يجوز ان يظهر دليل عقلي على امتناعها
 فلو ان عدم حكم العقل بالامتناع بعد التخلية كاف لنا في العمل بالظواهر ويؤيد ذلك ان القوم لم يصرحوا
 بالامتناع الا مكان الدلائل في سائر السميات كالجمم البعير الكلام وعذاب القبر وغير ذلك بل المتواضع
 امور ممكنة اجبرها الصادق ومن ادعى الامتناع فعليه لبيان لغري ما احسن البيان في اختيار مسلم الحكم
 قوله يرد عليه ان اريد به اي اليد بالفرق بالبصر الفرق بروية الجبر بوجوب جسم وعرض وعرض فهو
 مصادرة بحجج لا تجزئ الدليل اذ يصير الكلام هكذا انا فاطور بروية الاعيان والاعراض كفا في
 بالهوية بجسم وجسم وعرض وكما كان مفسر في رتبة البصر فما مرئيات ولا ينبغي ساد ان اريد بالفرق
 باستعمال البصر فهو لا يفيد في اثبات المقصود اعني كون الاعيان الاعراض مرئيتين فان انفردوا باستعمال
 البصرين لا يعنى الا قطع مع عدم كونهما مرئيتين لدخول عدم في مفهوما لهما عبارة اذ عين عدم
 الجبر وعدم اليد والتحقيق ان الفرق بتوسط استعمال البصر لا يستلزم كون المفرد مصير الجوار ان يكون البصر
 هو الرتبة بتوسط ذلك لا يدرك الفرق الفعل بينه وبين آخر قليل الضرورة قاضية بالروية لا تتعلق
 بالوجود ولا خصاصا لها في من الاعيان والاعراض وبهذا النقل يحصل المطوفية ان كون الحكم بعدم
 احتمال من الروية شيء من الاعيان والاعراض ضروري لا محل تامل كيف قد ذهب كثير من العقلاء الى ان المراد هو
 الاعراض من الكوار والاضواء غير ذلك على ما بين في محله قوله يرد عليه ان التخيير المطلق لا يعنى ان المحصر ثم اذ
 التخيير المطلق اعني كور الشيء متاخر لا الخيزر سواء كان بالذات او بالعرض والوجوب بالغير كونه مقابلا للو
 في الامور العامة الشاملة كلها مشتركة بينهما فيجوز ان يكون علة صحة الروية واحدا منهما قال الفاضل
 المحقق في وجوب الوجود علة الروية لا يصير المحلل لا في ثبوت المطو هو صحة روية الواجب بتحقيق وجوب
 الوجود وما لونه بالغير فهو امر اعتباري محض فلا يصلح علة لصحة الروية ومتعلقا بها انتهى كلامه وفيه انا
 كانه لونه بالغير امر اعتباري وعلى تقدير التسليم فيجوز ان يكون شرط العلية الوجوب اجبييا مومن انا نعم بالفرق
 خلية في العلية وديني ارباب النقل لا يشترط العلية فوك فان قلت عليك امر اه هذا الجواب على تقدير تمامه انا
 المحقق في الامور الشاملة للمفهوم ما سها كلها ايجابية وللعلمية لا المفهومات الشاملة للجوهر والعرض فكلها لا تجزئ

والكثرة مثلاً والجواب الخامس مادة شبيهة ما سيجي من الشارح من ان المراد بالعللة متعلق الرؤية
ولا شك ان شيئاً من الامور العامة لا يصح متعلقاً لها كونها امراً اعتبارية غير موجودة في الخارج قوله
قلت يجوز ان يشترط اهـ يعني يجوز ان يشترط عليه واحد من تلك الامور بشئ من خواص الحكم الموجود كالحادث
وتساوي طرفي الوجود والعدم الى غير ذلك فلا يمكن تحقق ذلك الامر بحيث كونه عللة للرؤية في الواجب
والمعنى مات ولا يلزم صحة فروضها وبما حذرنا لا يظهر فساد ما قال الفاضل المحشي واهـ قوله فيجوز ان يشترط
بشيء من خواص الموجود الممكن فمدفوع بما يدكره فيما بعد من امتناع وجود الرؤية لفقد شرط وجود ما تم
عنهم الصحة المطلوبة اذ لا يحيل شيء من خواص الموجود الممكن شرط الوجود الروية حتى يتم ما ذكره بل بشرط
لعلية ذلك الامر ولا شك انه اذا كان شيئ من تلك الخواص شرطاً للعلية لا يكون ذلك الامر موجباً للعلية
محققاً في الواجب لا يلزم صحة رؤية قوله وايضا الوعللناه يعني لو كان عللة صحة الرؤية الامكان لصحة رؤية
المعنى الممكّن للتحقق الامكان فيه لكنه مخالف للضرورة قوله وفيه نظراً لفعله النظر انه يجوز ان يشترط
عليه الامكان بشئ من خواص الموجود كما استدلنا فينا قوله التأثير صفة اثبات اهـ هذا الكلام السبيل
مبنى على ظن غير عبارة الموقف من قوله وهذه العلة لا بد ان تكون مشتركة والادلج لتعليل الواحد بالعلل
المختلفة وذلك غير جائز لما مر في مباحث العلل انتهى والافال علة هي هنا ليست بمعنى المؤثر بل بمعنى متعلق
الرؤية كما سيجي يعني العلة لا بد ان تكون امورة التأثير صفة اثبات فيثبوت فرع ثبوت المقابلة فلا يتصف
به العلم الصرف كما ما يتكسبه ولو قيل ان الرؤية لا تتعلق بالعدم كان صحيحاً في نفسه لكن لا ينتظم بطكلام
الشارح قوله ويؤيد عليه لا يمنع اهـ يعني ان الدليل المذكور انما يدل على انه لا يمكن ان يكون الجبر لنفس العلة الفاعلية
او جزئاً لا يدل على انه لا يمكن ان يكون نفس عدم شرط فيجوز ان يكون الوجود بشرط الحثوث او الامكان علة للرؤية فلا
يتثبت صحة رؤية الواجب بفضل عنه وانت خبير بان احتمال الشرطية لا يقتضي عدم بل يجوز ان يثبت باحتمال
ان يشترط علية الوجود بكل ما يخص بالممكن انتهى ومن هذا يظهر ان ما ذكره الفاضل المحشي في دفع هذا الدارج من
انه قد صرح الشارح بان المراد بالعللة متعلق الرؤية والقابل لها ولا خفا في لزوم كونه وجودياً وهذا معنى
ما ذكر في شرح الموقف ويؤيد ما ذكر في شرح الموقف ايضا ان المراد بعللة صحة الرؤية ما يمكن ان يتعلق بالرؤية
كما يوثق في الصحة واحتياج الصحة الى العلة بمعنى المتعلق ضروري يعلم ايضا بالضرورة ان متعلق الرؤية
امر موجود ولا نفي لعدم لا يصح رؤية قطعاً انتهى كلامه لا يدفع الايراد المذكور اذ يجوز ان يكون امر وجودي

متروا الوجود على ان جعل العلة ههنا على المتعلق مما يحل ينظم الكثرة على ما في الحاشية السابقة قوله قال ان
وجود الروية اه تقليل للمقدمة المطلوبة تفرقة ان هذا الاقتناع على تقدير ثبوتها لا يصرفا امتناع وجودها الا على
امتناع الروية موقوف على ثبوت كون الشيء من خواص الممكن بشرط او من خواص الواجب ما نفا وهو لم يثبت
وعلى تقدير ثبوتها لا يصرفا امتناع وجود الروية لفقد شرط او تحقق ما لم يثبت التمسك بالظن ان الشيء غير الذي
قطع المظهر عن كونهما الخارجية قوله يرد عليه احاصل انه يعني ان حاصل هذا الكلام هو ان متعلق الروية مشتركة
بين الجوهر والعرض بحسب الواقعة فان خلاصة ان متعلق الروية وجودي وليست في صورة روية الشئ من بعد
خصوصية الجوهر والعرض بل الوجود المطلق وهذا لا يرد في الامراض المذكور بقوله فالواحد المنوع هو من
الطريق المذكور بقوله انا قاطعون بروية الاعيان اه اخلاصة انا انه لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة
لا يجوز ان يكون ذلك الحكم وحدانوا عيا فيعلل بأختلافات فلا يستلزم علة مشتركة ودفعه عما يكون ثباتا
للمقدمة المحسوسة وهي له لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة والكلام المذكور لا يشبهه فالهنا يدل على علة مشتركة
في الواقع لا انه لا بد ان يكون مشتركا وبجواب هذا جواب بغير الدليل وهو ثباتهم فيما بينهم وليس بغير الطريق المذكور بحيث
يندم سبب الاعتراضات حتى يرد ما ذكره المحقق في وجهه اذ قوله بان المراد بالعلة متعلق الروية والقابل لغيره كخفا في كون
وجوده ياتى له كالة حلة على الجواب بغير الطريق السابق بحيث يتدعم الاعتراضات قوله ويستلزم استدلاله
على قوله لا ندفع بعين هذا الكلام يستلزم استدلاله التفرع كما هو روية الجوهر والعرض ولا يشترك الصحة بينهما
لا استدلالا لا مشترك في العلة المشتركة في المعلول الذي كفى ان يقال اذ لا يباين ان لا تدرك منه الا هو بأكبره وجود
من الموجودات ولذا قد لا تقل على تفصيل ما فيه من الجوهر والاعراض فعلم ان متعلق الروية او لا تدرك بالذات هو المحسوسة
للطرفة وهي مشتركة بين الواحد والممكن فيجوز ان يرى ولا حاجة الى المقدمات المذكورة كما لا يخفى وهذا خلاصة
كلامه المحسوس والمفاضل المحسوس ههنا كلامه لا طائل تحته كما يظهر بآدنى تأمل قوله رد ان مفهوم الروية اه هذا الرد
ذكر السبب السد في مخرج المواضع وحاصله ان مفهوم الروية المطلقة المشتركة بين الجوهرات امر اعتباري
مفهوم الحقيقة والملاهيية فلا يصح ان يكون متعلقا للروية والآخر صحة روية للمعدات بل للمرعى من الشئ
البعيد هو الخصوصية للموجودات فيه ان لا اركها اسم الى ان يمكن على تفصيلها فان مرادنا لاجمال متفاوتة قوة
ضعف فلس كل اجزاء سيرة الى تفصيلها كما يحسن قولنا كل شيء فهو كذلك افعل للمكان الخصوصية مدخل في الروية فلا
روية الواجب قوله ثم اعلم ان هذا الدليل اه يعني ان الدليل المذكور لا ثبات صحة روية الواجب منقوض

بصحة الملوئية فالدليل المذكور بعينه جارٍ فيها مع امتناع كون الواجب طبعاً موصفاً وتقرير ان الملوئية
 مشتركة بين الجوهر والعرض لا تناقضها باللبس بين جسم وجسم فاما تميز الطويل من العرض الطويل من كمال
 وليس الطويل العرض عرضين قائمين بالجسم فنقول ان الجسم مركب من الجوهر والفرقة فليس الطويل العرض
 هو لبس الجوهر التي تركب منها الجسم ولكن تفرق بين عرض وعرض باللبس فاما تميز الرطب عن البارد
 والخشن عن اللين فالملوئية مشتركة بين الجوهر والعرض ولا بد الحكم المشترك من جهة قابلية مشتركة
 وهي ليس الوجود وبما حركنا لك في قوله ^{فقط} قال الفاضل المحشي يمكن ان يقال ان صحة الملوئية مختصة بالعرض
 فلا تقتضي صحة الملوئية لعدم جريان الدليل فيها لان الدليل الذي اورد على روية الاثنيان جارٍ بعينه في الملوئية
 الاثنيان بل تفاوت على ما حصل لنا فان تفرق في الموضوعين والا فلا يجاب عنه ببعض الفضلاء باننا نلتزم
 صحة الملوئية الواجب فان ما تقر من الشيخ لا يستغنى من انه يجوز ان يدل ذلك على صحة ما يدرك بالحواسة
 الاخرى فيفيد استلزام صحة الاحساس صحة اللبس الا انه لم يرد النقل باللبس ثم يلتفت الى البحث عن صحة وانت
 حثرياً بان ذكره يقتضي صحة اللذوقية والشمومية والسموعية وهو مفسطه لا يقبلها السليم لئلا يقال في شرحه
 واما النقل لصحة الملوئية فتوى والا تصافون ضعف هذا الدليل حتى قوله يرد عليه يصح ان يقال لا يعني
 ان المعلق بالممكن ممكن فانه يصح ان يقال ان ابراهيم المعلوم لعدم العلة اليعنا والعلة قد يكون محتتم لعدم
 امكان عدم المعلوم في نفسه كالصفات بالنسبة الى الذات والعقل الاول بالنسبة اليه عند الحكماء فيجوز ان يكون
 الرؤية المتعلقة معلقاً بالاستقرار الممكن والسر في جواز تعليق الممتنع بالممكن ان لا ارتباط بين المعلق والمعلق عليه
 هو بحسب الوقوع بمعنى ان وقوع عدم المعلوم وقوع عدم العلة والممكن للذات قد يكون ممتنع الوقوع كالممتنع
 الذاتي فيجوز التعليق بينهما بحسب الوقوع وليس الارتباط بينهما بحسب المكان حتى يلزم من مكان المعلق عليه
 المعلق اجيب بان المراد بالممكن المعلق عليه الممكن المصروف الخالي عن امتناع مطلقاً ولا شك ان امكان عدم
 المعلوم المعلق عليه فيما ممتنع عنه ليس كذلك بل التعليق بينهما انما هو بحسب الامتناع بالغير فان استلزام
 عدم الصفات او عدم العقل الاول عدم الواجب مرجح من ان وجود كل منهما واجبه ضرورة محتتم لوجود الواجب
 واما بالنظر الى انه مع قطع النظر عن الامور الخارجية فلا يستلزم بخلاف استقرار الجبل فانه ممكن صرف غير ممكن
 الا بالذات ولا بالعرض واما الرد بان المعلق عليه استقرار الجبل بعد النظر بدليل الفاعل حين تعلقت ارادة
 بعدم استقراره عقيد النظر استحالة الاستقرار وان كان بالغير فليس شئ كان استقرار الجبل حين تعلقت ارادة

بعدا يستقره ايضا يمكن ان يقع بدله - استقره وانما الحال استقره مم تعلق ارادته بعدم الاستقرار
 ما يصح عنه بيان المثاره قال القاضى المحشى الخوان التركيب المذكور لا يتجوز في اللغة بل الصحيح ان يقال
 ان يقدم العلم لعدم المعلول ليس بشئ اذ لا شك في صحة قولنا اذ انتفى اللازم انتفى الملزوم مم انه
 فلا يكون الملزوم منتفيا انتفاء قيل ارسنا ان الزنباط بينهما بمجيب الوقوع لكنه اذا فرض وقوع الشرط المذكور
 هو ممكن في نفسه فاما ان يقع المشروط فيكون ايضا ممكنا واذا فلا معنى للتعلق وايراد الشرط والمنشروط
 وفيه مجتازا اذ الزنباط والتعلق بمجيب الوقوع في نفس الامر لا امر لا العرض فيجوز ان يفرض وقوع الشرط مع عل
 وقوع المنشروط فامل قوله ومنها الرتبة عجبا عن العلم الصريح اذ لا بد من الرتبة في حجة ادعاء العلم الصريح
 اى ما يكون حاصله بلا نظر وفكر بطريق ذكر الملزوم وايراد اللازم وذلك شأنه فحينئذ يرب الى النظر
 اليل اجعلني على ما يري ويا وهذا اقول الجاخط ومربعه قوله واجيب بالنظر اذ لا بد من الرتبة في حجة ادعاء العلم الصريح
 العلم الصريح لكان النظر المذكور بعدا ايضا معناه وليس كذلك فان النظر للوصول الى بصر في الرؤية لا يتصل
 سواء فلا يتركه بالاحتمال قوله مم اراد العلم اه علاوة اى على اراد العلم الصريح يدل على ان موسى
 لم يكن عالما به ضرورة مم انه يخاطبه ذلك غير معقول لا المخاطب في حكم الحاضر للشاهد ما هو
 بالنظر ليس كذلك كما في شرح اللواقظ قوله ويرد عليه المراد اى يرد على علاوة المراد بالالى هو العلم
 بجموية تعالى الخاصة به والمخاطب لا يقضيه العلم بالجموية الخاصة بل العلم بجموية كل فان من مخاطبنا من اول الجلال
 انما نعلمه بجموية كل كجموية الخاصة قيل اراد بالعلم بهوتية الخاصة الكشاف هو بجموية تعالى عند موسى
 ان كشاف المشاهدة فهو الرتبة بعينها واراد بالوقوع نوع اخر من الانكشاف فلا بد من تسمية وبيان
 امكانه في حقه ثم ولزمه لرؤيته وعدم لزومه لمخاطبه حتى يتم الكلام الاول اقول المراد بالعلم بجموية الخاصة هو
 انكشاف هو بجموية على وجهه في جمية لا يمكن عند العقل صدقه على كثيرين كما في المراد بمجاسة البصر لا شك في كونها
 في حقه نعم انه قادر على التحول في العبد علما ضروريا بهوتية الخاصة على الوجه المجزئ بدون استعمال البصر
 كما يتصور بعدا وفي عدمه الخطا فان الخطا بانما يقضيه العلم بالمخاطب بالجموية كلية يمكن صدقها على كثيرين
 عند العقل انما كانت في الخارج منحصرة في شخص واحد فهو من قبيل المتعقل بما قلنا ظاهر فساد ما قال القاضى
 المجلي ان اراد العلم بجموية الخاصة على الوجه الاعمال فهو حاصل في الخطا ايضا وان اراد من حيث المحض بجموية
 فهو لا يتصور الا بطريق الاحتمال لا بالضرورة لا يتصور بدون اخصاصه اذ ليس للمجسوس مدخل في العلم بل هو

خلق الله تعالى على القاعدة المختارة من الشريعة الاستعري فحجوز ان يخلق ذلك العلم الجزئي في النفس الناطقة بآلة
 الاحساس كما لم يخف قوله روى ان موسى عليه السلام اخذناه سري انه تعالى امره ان ياتيه في سبعين
 من بني اسرائيل فاجاز من كل سبط ستة فرد لثمان فقال لي يختلف منكم رجلان فمشاوا فقال ان لم يكن قد اجاز
 من حزم ففقد كالب بوشم وذهب مع الباقين فلما دنوا من الجبل عشي غمام فدخل موسى بالعمامة فخرجوا
 سجدا فسمعه تعالى يكلمهم يا مومنيناه ثم انكشف الغمام فاقبلوا عليه وقالوا الربوص ربك حتى ستر به
 الله جهرته كذا في انوار التنزيل قوله فغم الغم ارتدوا الى غيظهم من هذه الرواية هو لاء السبعين الحاضر من مع موسى ^{سبعين}
 وكهروا ايدها كانوا اخبار المؤمنين في الرد الاشكال المذكور اوردته الشارح اصلا لا ناخنا انهم كانوا افاضوا في
 توقف عليهم بامتناع الرواية على اصيل قوله في حكم الله تعالى بل اني لا نهم كانوا احاضرين في وقت السؤال ^{سبعين}
 للجواب الصادر من جانب قدسهم تعالى بل اني كما سمعوا لاء واما النواهي حين السجدة وعشي الغمام كذلك
 يجوز ان يسمعوها للجواب نعم يتوقف على صدقه عليه السلام لو كان القائلون بين اوصاف لكفار
 الذين لم يحضروا وقت السؤال لم يسمعوها للجواب على ما في شرح المواقف وما قيل ان السبعين اسمعوا
 الجواب لكن موسى هو الخبر بان السميع كلام الله تعالى فثبت توقف على تصديقه فيما لا يراى اكون السميع ظاهر
 كلام الله تعالى موقوف على اخبار موسى قال فيه علاماته قرآن دالة على انه ليس جنس كلام البشر يعلم ^{الذي}
 والاسماع من جانب احد مثلا هذا ما سنح لنا طري العليل ذهني الكليل في جعل الاشكال الجليل والمفصل
 في توجيه مقالات كلها انفسات تركناها خافة لتقويل قوله المعتزلة ان يقولوا لا يعنى المعتزلة ان يقولوا
 انما هو في هذا النوع من البرية التي يخلفه الله تعالى في الدنيا في الحيوات بل يجوز ان يتعلق بذاته هذا النوع من
 البرية ويكتفى منها كالمبصرات الجسمانية او لا يجوز فنحن نأمنه لا يجوز ذلك لا نزاع لنا معهم في النوعين
 الروية الخالفة في الحقيقة والاهية والوازم والشرائط المتساوية عندكم بالاكشاف في التام وعندنا بالعلم
 الصرور كذا في شرح المقاصد اقول الحكم بعدم نزاعهم في هذا النوع من الاكشاف انما يصح لوجوه وان الجدل لا
 اكشاف التام البصر بدون الشروط المذكورة لكن البصر من مدعيهم عدم جواز ذلك حيث قالوا الادراك
 البصر مشروط بالشروط فالنزاع وان معنوى كان الصرور عندكم هو العلم بجهتيه الخاصة بدون توقف
 الابصار وعندنا الروية هو الادراك البصر بدون الشروط المذكورة وهم ينكرون لتوضعه عندهم على الشروط المذكورة
 والحاصل انهم معتقون بان الاكشاف التام العقلي ومخرجاته في التام الحسي وهم ينكرونه فالتحريم المذكور

تحتكم من غير أن يثبت قول له يرد عليه المدعى أو يعنى أن الازالة الشريطة المذكورة بقوله لو كانت
الروية لم تحصل التمدح بها فإن ما علمه صفة ملح محتمل أن يكون في صورة الاحتناع اقوى في المدح وعدم
المدح بعدم الرؤية لأنهم أنه كافتناعه أبل لا يستلزم اليقاع على العلم الذي هو معدن كل نفس فيجب أن يكون
هذا اللفظ ايضا من صفات نفسه الاخرى والاصوات والروايات يمكن رؤيتها مع أنه لا يفيد نفيها عنها التمدح
لكنها معروفة بعلامات النفس من الحدوث والامكان والتجدد والسر في ذلك ان الموصوف اذا كان كاملا جميع
الوجوه يكون كل مقتضى من صفات النفس والذات لا يمكن كاملا جميع الوجوه فيفيد ذلك ان التمدح بخلاف
ما اذا كان ناقصا فان يجوز ان يكون المقتضى صفة كما نفي عنه كما نفي صفات اخرى من صفات الكمال ويكون ايضا
من صفات نفسه فلا يفيد التمدح قوله والحمل على أي الحق ان امتناع الشيء لا يمنع التمدح بنفيه اذا كان موصفا
النفس بل الاحتناع يدل على كمال المدح فانه اذا كان المقتضى من صفات النفس فكما كان الشيء اقوى كان التمدح
اقوى الا يرى انه قد روي التمدح بنفي الشريك والولد في القرآن العظيم مع امتناعها وحده تعالى قوله واما
فبكنية اه دفع لما سيوروا لكم انتم انتم للعبد كسب الفضل بالاختيار فنقول لو كان العبد كاسب بالفضاله كما
لما يتفحصه لضرورة ان كسب الشيء بالقدرة والاختيار لا يكون الا بعد العلم بذلك الشيء بالتفصيل والاعلم
بطول الضرورة مثلا وحاصل الدفعة ان كسب الكيفية القصد العلم الجمالي في كسبه الى العلم بتفصيل الكسب في كسبه
في كسبه العبد لئلا يافعله على سبيل الاحمال قوله والحاصل انه فرق بين الكسب كاسبه يعني حاصل الجواب انه فرق
بين الكسب والخلق فان الخلق يقتضي تفصيل دور الكسب لان الخلق افادة الوجود فهو موقوف على العلم بالتفصيل
الارادة لا تقتضي الى بحد يمكن وكذا كل فعل مرافعه يمكن وقوعه على وجه ضالقة وانما يشترى فروع ذلك
كسب القصد مخصوص القصد اليه مخصوصه موقوف على العلم كذلك لا القصد الجزئي لا يمتنع عن العلم الكلي كما
يشتمل على البلية بخلاف الكسب فان صرف القدرة والارادة نحو المفارقة غير ان يكون له تأثير في زيادة كسبه
العلم الجمالي هذا ما قيل في الحق ان بيان الفرق بين الخلق والكسب في اقتضاها العلم مشكل على الله على تقدير
لا يفيد ذلك العترة ان يقولوا العلم بالتفصيل انما يشترط في الخلق الكمال واما الخلق الناقص الذي
له العباد في كسبه العلم الجمالي قول لا اشكال لان العلم انما يجيب لتوقفه على القصد عليه ولا
قصد العبد انما يتعلق بالفعل بوجه عام فباي وجه يريد ان العبد يتعلق به العلم ايضا بخلاف
الوجود لا موجد في فاله يتصور بوجه جزئي لا يتعلق الارادة به فلا إشكال في الفرق واما الخلق

فكما برقة مضمومة كان المقصد من الرفع على لا يوجد العمل الاختياري فلا بد من العلم بوجبه جزئياً في العبادة سواء علم
 ناقصاً أو كاملاً أما الفرق بينهما في اشتغال الحكم والمصالح فمقدّر والله الموفق قوله وبيندفع ما يقال أن العبادة كرامة من
 لا شعور بتفصيل الأفعال في حال المباشرة مع العلم بالعلم بعد التوجه ضروري ولا يقبل أنه علم ضروري يتبع النظر عند
 ما يقال يجوز أن يكون العبد عالماً بتفصيل الأفعال ولا يكون له العلم بعمله الذي يجوز أن يكون له شعور وعلم بذلك التفصيل
 ولا يبقى ما نأطوي به وجه فهم الأول والعلم بالعلم ضروري بعد ذلك لتفان محققاً ليس كذلك وجه فهم الثاني أنه
 لا علم له حال المباشرة أيضاً فإن المستلزم أصبه بما علم في تفصيل أجزاءه عند الحركة ولا يشعر به فلا يكون شاعراً بها
 ولا يحركه الأجزاء وإنما ذلك مكابرة قوله ينبغي أن يعلم هذا المصدر بمعنى المفعول عن المفعول بعلمه يتعلق بالحق
 به لأن المعنى المصداق اعني الإيقاع والاحداث أمر مختار لا يستحق في الخارج والآخر التسلسل في الإيقاعات فلا
 يكون متعلقاً بالخلق ثم ينبغي عمل إضافة المصدر إلى ضمير الخطاب على الاستغراق بمعنى المقام لا المقام مقام العمل وان
 كان أصل الإضافة للعمد على ما بين في محله إذ لو لم يحل على الاستغراق لربم المقصود إذ لا شك أن العمل الصالح
 على مثل السرير بالنسبة إلى التجار اعني ما يتعلق به الوقوع إذ يقال للسري أنه ممول التجار باعتبار أنه يتعلق به أفعالها
 والمحركات الصادرة عنه حتى صارت معدات لوجوده فلي تقدير أن يكون الإضافة للاستغراق يجوز أن
 يكون المبدأ ببعض المعمولات أمثال هذا المعنى فلا يتم المقصود وهو إثبات أن جميع أفعال الصاد مع كونه مخلوقة
 لله تعالى والرد على المغترلة إذ كذا خلاف المحرم في أمثال هذا المعنى من الجواهر مخلوقة لله تعالى لا تدخل للعبد فيها وأما
 الجواهر فيما يقع بكسب العبد وشئنا إليه من الأعراض مثل الصوم والصلاة والأكل والشراب والقيام والعبادة ونحو ذلك
 قيل لا حاجة إلى الحمل الإضافة على الاستغراق لأن المبدأ بالعمل المعمول بمعنى المأصل بالمصدر وهو لا يصح أن
 مثل السرير فإنه ممول بمعنى ما يتعلق به الوقوع وإطلاق المصدر على المعنى المأصل أن كان مجازاً من قبيل إطلاق اللفظ
 وإرادة المألوم أنه لا كثير الوقوع في كلامهم بحيث يفهم بلا قرينة تدل عليه فيقسم المقصود بلامرية قلت لا يتم
 على هذا التقدير أيضاً إذ المقصود أن جميع الأفعال سواء كان على سبيل المباشرة أو التوليد مخلوقة لله تعالى ولا كذا
 بالذات والمعمول على هذا المعنى لا يشمل على المتولدات كحركة المفتاح المتولد من حركة اليد وهو ظرف فلا بد من
 أن يراد بالعمل ما يتعلو به العمل بمعنى تربية عليه وحمل الإضافة على الاستغراق فيشمل أفعال المباشرة والتوليد
 وما يتعلق به العمل على سبيل الوقوع عليه ويتم المقصود كما لا يخفى قوله وأما الموصولة بمعنى أن ما إذا حمل على
 ما الموصولة فلا حاجة إلى إرادة الاستغراق بمعنى مقبولة المقام لا لفظة أعامة موضوعية للاستغراق فالمعنى

بخلقهم وجميع ما قبل من الخلاق الاضافة فانها مضمومة في الهمزة المعجمة اذ هو اصل في التعريف فلا
 بد في الادة الاستغراق ههنا من استقامة المقام قوله وبالجملة فنحن في الضمير في الای حاصل الكلام ان
 الضمير العائد الى الموصول قل كلفنا جعلنا مصدرية في ترجيح الشارة للصيغة بانه لا يحتاج فيه الى حد
 انتم ليس كما ينبغي فيمنع من الشارح محذور بيان وجه جعل مصدرية لا ترجيح على الموصولة حتى يرد ما ذكره ويكفي
 اليعتال غير محتمل ايضا محذور بيان ترجيح التوجيه الثاني على الاول الرد على الشارح قوله وقد يوجه ان قوله
 بوجه مرجح ان المعتزلة هذه الآية بالمراد بالخلق خلق الجواهر المعتزلة في خلق الجواهر كراي مختلفا ودوافع
 الاعراض والافعال المحسية وقد يوجه ايضا بان المراد بالخلق بلذاته ومباشرة اسباب ولا حكمة ولا
 اذكرة فترى ندل على التخصيص وجعل الخلق للتعبد من لا منزلته الا لازم من غير المعقول يدل على ان المراد ان
 انصف بالخلق مطلقا ليس كراي يصفى بالخلق قوله وعينون كون الخلق اذ يعني المعتزلة لا يثبتون التثريك في
 الخلق واستحقاق العبادات ويمنعون كون الخلق مطلقا مناط الاستحقاق والعبادة بل مناطه خلق الجواهر والخلق
 الذي يكون بآلة الاسباب فيغور في الآية السابقة اعني قوله ان خلقنا في مقام المدم قوله وهي الكلمة
 به امر اختياري البتة لانه اذا كان الكل مخلوقا لله ثم يكون الافعال الصادقة عنه بمنزلة افعال الجواهر ولا يكون
 لا اختيار فيها فلا يكون المكلف به اختياريا والادب ربط اذ قد اتفقوا على ان ما وقع به التكليف اختياريا والنية
 وان اختلفوا في انه هل يجوز التكليف بالادب او لا قوله يجوز ان يريد به انه حاصله ان لا تدرى الشرعية للمذكورة
 جهوله لم يذكر المبدى الفاعل الجليل والذم والثواب والعقاب فينبغي ان يكون الذم واللاحم باعتبار الخلية
 والربكون تتمثل في الثواب والعقاب على الافعال المذكورة فربما عاد يا مثل ربنا الاحرار على مسائل النار وهو غير
 له في الحقيقة فلا يسأل عن لم يتما بان يقال له ربنا الثواب على ذلك الفعل ولم يربب العقاب على ذلك كما
 يقال لم يربب الاحراق على مسائل النار وفي هذا الغاية لم يذكر المبدى استحياء والذم اعترضنا كمالا فيجوز ان
 الشارح هذا الجواب لانه كما ينبغي ان يتبع التجربة ايضا وهو علينا ان لنا من كل وجه والجواب باننا ان الاستحسان
 هو العمارة فلذا اختاره قوله فان الله نعم بجر عاداته اعني ان قوله كبر حقيقة والله تعالى احرم عاداته
 في تكوين الاشياء بما يكونها هذه الكلمة واللم عتيق تكونها البنية ها والمعنى بقوله احدث فينبغي ان
 هذا القول لكر المراد الكلام الذي القائم بذاته تعالى في الكلام المطلق للركب من الاصوات لانه حاد
 فيتمتاج الى خطاب آخر وتبلسل لانه فيتحيل قيام الصوت والحرف بذاته ثم ولما لم يتوقف مخطا في تكون

على الفهم واستعمل على اعظم الفوائد وهو الوجود بخارج تعقله بالحدود واما قال الشارح لا يبعد كما ان
المفسرين ذهبوا الى ان قوله قد كرر بخارج عن سيرة اليجاد وسهولة على الله تعالى وقدرة على خلقه للعقاب
اعني تأثير قدرته في المبدأ بالشهادة على امر المطاع للطيع في حصول المأمور به من غير توقف وامتناع ولا تقصير
الامر واوله امر واستعمال الله وليس فيها قول لا كلام واما يكون وجود الشيء بالخلق التكويني مقرونا بالعلم والقدرة
والمراد تكملة ذكره الشارح العلامة في التلويح قوله ويؤيد قوله قد تضمنه من سبب سموا قال الشارح في التلويح
التحقيق ان القضاء اتمام الشيء كما قوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياي اعلم او قلنا كما في قوله تعالى
ففضله من سبب سموا اي خلقهم اتفق امره وانتهى حكمه فخلقه مما ذكر ان ما وقع في شرح العمدة
القضاء عين كرواديه الامر كما قال الله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياي الامر ويدكر او يراى
الحكم كما قال الله تعالى فاقض ما انت قاض حيث جعل ارادة الامر معنى صغارا لارادة الحكم ليس على ما ينبغي بالحكم
والامر واحد وكذا الاعلام التبيين كما من المراد بالقضاء في قوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتب للقضاء
في الارض الاعلام والتبيين الفاظ مراد واحد اعني اتمام الشيء قوله يعبر عنه بحسب مناسبة المقام الواحد
قوله وهي من الصفات الفعلية اي اذا كان المراد بالخلق مع زيادة الاحكام ويكون من الصفات الفعلية فرجها ما
تعلق التكوين او الى تعلق القدرة عقيدة الارادة على ما عرفت فيما سبق قوله وفي شرح المواقد ان قضاء الله تعالى
قال فيه اعلم ان قضاء الله تعالى عند الاشياء هو الارادة الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما كان
واما عند الفلاسفة فهو على ما ينبغي ان يكون الوجود عليه حتى يكون على احسن النظام والمكمل النظام وهو المسمى
عندهم بالعناية الازلية التي هي مبدء نفيضان الوجودات من حيث جعلتها على احسن الوجود والمكملها انتهى وما وقع
في شرح البطالع لا ينفك عن ان القضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات في اللوح المحفوظ وفي الكتاب المبين مجمعة
ومجتمعة على سبيل الازدياد فنور لجم الى تفسير الحكماء ما اخذ منه في المراد بالوجود الجمالي الوجود الظلي للاشياء
وباللوح المحفوظ جوهر عقلي مجرد عن المادة في ذاته وفيه يقال له العقل في عرف الحكماء واما قلنا المراد
لا مراد كمنقول من شرح اشاريات المحقق الطوسي حيث قال اعلم ان القضاء عبارة عن وجود جميع
الوجودات في العالم العقلي مجمعة على سبيل الازدياد والقدرة عبارة عن وجودها في موادها الخارجية ^{مقتضية}
واختلافها باختلاف اجزاءها في التنزيل في قوله تعالى وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم
لكن ذكر المعبود السيف في شواهد ويريد ما وقع في التلويح حيث قال القضاء في كلام الحكماء عبارة عن وجود المخلوقات

هذا كذا في هذه الحاشية وفيما سبق ان القضاة الثلاثة معاً في النسخة الثالثة مصطلح المتعارفة
 فانما كانت مصطلح التلازمة فاقبل ان القضاء متعارف فهو من قوله النذر قد يراد بالكر التفسيرية وهذا هو
 يعني انما يفسر الشارع القضاء بما هو مذكور في نشر الموافقة كذا في زيادة التكرار وكذا التفسير لا يأتى حكمه اصلاً
 يؤدس الى التكرار قوله قبل عليه ان معنى للرضا يعني انه لا معنى للرضا بصفة الله تعالى اذا قلنا
 ارضيت بقضاء الله تعالى لا يريد انه رضى بصفة من صفة الله تعالى بل يريد انه رضى بمقتضى تلك الصفة وهو
 المقصود وفي جواب عن اصل الاعتراض بان الرضا بالكفر انما يكون كفى اذا كان مع عدم استحقاقه وعدم
 استحقاقه بحالة الرضا بكفر الكافر مع استحقاقه قصد الى زيادة ضوئية كما قال الله تعالى حكاية ربنا
 على ما اهلهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يورثوا الذل والذل لهم وفيه ان ذلك انما هو في الرضا بكفر الغير
 ولما الرضا بكفر نفسه فهو كفر مثله قال في التائيد اخائية من رضى بكفر نفسه هذا كفر من رضى بكفر غيره
 فقد اختلف المتأخرين فيه والاصح انه لا يكفر بالرضا بكفر غيره ان كان لا يحب الكفر ولا يستحسنه قوله وانت
 بان رضى القل بفعل الله تعالى لا يعني انما ذكره المعترض من ان لا معنى للرضا بصفة من صفة
 تعالى مما لا معنى له اذ تعلق رضى القل بفعل الله تعالى على تقدير لونه عبارة عن الفعل مع زيادة الاحتكاك
 بان يعلق صفته على تقدير لونه عبارة عن الاداة الذاتية ما لا يستمر في صحة ولا استكمال الرضا بها ليستلزم
 بمتعلق ذلك الصفة من حيث كونه متعلقاً بضرورة الرضا بالفعل وتعلق الصفة كالتعلق بالرضا
 من حيث كونهما متعلقين به فيكون ما في جواب الشارح وما ذكره المعترض بقوله فالصواب واحد اذا
 المعنى والرضا انما يجيبان القضاء المستلزم للرضا من حيث كونه متعلقاً به بالمقتضى من حيث ذاته ولا من
 الحيثيات اما اختار الشارح هذا الطريق ولم يقل الرضا انما يجب بالمقتضى من حيث كونه مقتضياً من حيث ذاته
 الرضا بالاول عنى القضاء هو الفعل والمنشاء للثاني اذ الرضا بالمتعلق انما يجيب لتعلق الرضا به فان قيل
 وفق بين هذه الصفة وبين عجزها في وجوب الرضا بذاتها وتعلقها فاما وجه التخصيص حيث قالوا الرضا
 بالقضاء والحبس بان هذه الصفة كان صفة لا كلامه من آثارها كما كان مقتضى ان يعترض العباد فيها ولا يجوز
 وحدة الله وتعلقها فلا فخر هذا التزم قالوا يجيب الرضا بالقضاء قوله قالت المعارضة انه تعالى لا يعنى
 المعارضة في القصة عن لزوم النقص والغلبة بأنه تعالى اراد ايمان العباد اختياراً منهم لا جبراً فلا تنقض في عدم
 وجوده لعدم دلالة ما في محله من خلافه فيختلف المراد عن ارادة التفسير فانه تقصر مشعر بالعجز كما لا يخفى قوله

الشئ اى قالت المعتزلة في النقص ليس شئ اذ عدم وقوع مراده ولو بالاحتمال التوقيضية نوع نقص مغلوبية
 ولا اقل من المشيئة حيث لم يقع مراد الملك ووقع مرادات العبيد الخدم كذا في شرح المقاصد قوله وقيل
 لا يفهم من الإرادة اى قيل في النقص لزوم النقص المشيئة على المعتزلة انه لا يفهم من ارادته تعالى ايمان العباد
 سرية واختيار الرضا بقوله لم يتخلف المراد به عن الإرادة التوقيضية قول يتخلف المرضع عن الرضا وهو
 اهل السنة والجماعة فكما لم يلزمهم النقص المشيئة كذلك لا يلزم المعتزلة ايضا قوله وهو كلام اى قيل
 كلامه ليس له معنى محض كذا في كتابنا في البصائر عندنا ما هو عند المعتزلة وليس كذلك فان الرضا
 عند المعتزلة هو الإرادة مطلقا من غير تقييد بعدم الرضا فالقول يتخلف المرضع عن الرضا عندهم قول يتخلف
 المراد عن الإرادة فيلزم النقص المشيئة بخلاف الرضا عندنا فان ارادة مع ترك الرضا عن نفسه التزك فلا
 يلزم من القول يتخلف عن الرضا معنى يتخلف المراد عن الإرادة فان امره بما يجمع تعلق الإرادة كما في ايمان المؤمن قد
 لا يجمع كما في كفر الكافر فانه تعلق به الإرادة دور الرضا ولا يلزم من يتخلف عن المرضع نقص وشيئة في ذاته
 نعم يتخلف المراد عن الإرادة نقص عندنا كذا في البصائر لا يستلزم كما لا يخفى وكذا لا يفيد ما قاله الفاضل المحشي
 من ان المعتزلة ان يقولوا الإرادة التوقيضية هو الامر والنهي ولا شك ان مخالفة الامر والنهي لا يستلزم نقصه
 ولا مغلوبية اجمالا اذ لا ينافي لو كان معنى الامر عندهم ما فسبه القوم من طلبة المأمور به سواء كان
 مرادا اولا ليس كذلك فان الامر عندهم هو الإرادة فتختلف المأمور به عن الامر يتخلف الامر عن الإرادة
 فيلزم النقص والمغلوبية بل رتبة قوله اوباد تأثير بقدرته فهو مذهبنا شعري فالله تعالى الجبر حادثة
 بان العبد اذا صرف قدرته واراذه الى النقص وجبا عقوبته لك من غير ان تقلدته واراذه تأثير في وجوده
 فذلك الفعل مخلوق الله تعالى وكسور العبد وسبجي تحقيقه انشاء الله تعالى قوله او قدرته العدد
 فقط بل لا يجازى ولا يخفى انه لا يظهر مما ذكره فرق بين مذهب الحكماء ومذهب المعتزلة لا يعلم الا بالاجاب والاضطرار
 انما هو بالنسبة الى نفس القدرة واما مع تمام الشرط من الإرادة وغيرها فليس الا بالاجاب والاضطرار وهو
 لا ينافي في الاختيار بالنسبة الى ذاته ولذا قال في قواعد العقائد ان مذهب الحكماء والمعتزلة ان الله تعالى يحب
 للعبد القدرة والارادة وهما يوجبان وجود المقدور قال في التمهيد للمجيبين وذو المذهب الحكماء والمعتزلة
 الى انها واقعة بقدرة العباد على سبيل الاستعانة بل بالاجاب بل بالاختيار نعم فرق بين المذهبين باعتبار ان
 خلق الإرادة والقدرة في العبد عند المنة لا في سبيل الاحتيار وعند الفلاسفة بالايجاب قوله

من هبه الله له سعة هذا المنة على قدر كونه الخيرة او فان تحقق من هبهم الله تعالى فاعل الحوادث كلها والامر
 شروطة معدة لا فاقية الله تعالى ما صرح في شبر الاستار حيث قال ان الكل متفقون على صدور الكل منه
 جل جلاله وان الوجود معلول لله على الاطلاق وان استأهلوا في مقالاتهم وما نقل عن افلاطون من ان العالم كره
 والارض كره والافلاك في الحوادث سرهم والا شاهد والله تعالى السر فابن المشعرين لذلك ذكر المحقق
 في بعض نصابه قوله والمشي عن امر الله سبحانه في شبر المقام هذا القول من الامام وان اشتهر في الكتب الكا
 خلافا ما صرح به في الاشهاد وغيره حيث قال ان الخلق هو الله فقد اختلفوا في سواه وان الحوادث كلها حادثه بقدر
 تدبيره غير فرق بين ما يتعلق بقدرة العباد وما لا يتعلق بقوله او مجموع القدرة تبارك اي قدرة الله وقدرة العبد
 ان يتعلق بالمجموع بالعقل نفسه ويترقى اصل الفعل معه ان قدرة العبد غير مستقلة بالناس في اذ انتمت اليه قدرة
 الله ثم صارت مستقلة متوسطه هذه الاعانة وهذا الامر من الحيوان اشتهر في الكتب النجلى كمالها موثرا
 وجور اجتماع الموتير على انزاعه وان لم يصحح قوله بان محله موصوفات في كماله بل لم يتيم تأديبا وايداء وان
 العلم واقعة بقدرته تعالى وكون طاعة على الاكل ومعصية على التاني بقدرته العبد والطاعة لم يرد ان قدرة العبد
 في خلق وصلاح الطاعة والمعصية والامر له عليه فالزم على المعتزلة بل اراد ان القدرة جلا في ذلك الوصف
 بالنسبة الى العبد طاعة ومعصية كذا ذكر المحقق الدكاوي ود على مذهبه اربعة الصفات امور اعتبارية يلزم
 العبد باعتبار صوابه لما امر الله سبحانه وتعالى او مخالفة فلا وجب محله في القدرة قوله والمقدمه يعنون
 المقدم قوله وللعباد الاكابر والاعلى هذين المذهبين فان قوله للعباد افعال مد على التجربة اذ لا فعل له عند
 وكذا على القاضي اذ للعباد اوصاف والا فقال الا انفسها وقوله ياريتي وعلى الحكيم حيث قال العبد بقدرته ياريتي
 واضطره واما الزعم على المعتزلة فقد سبق ولذا لم ينسب اليه هنا قوله الا ان بعض الادلة لا يجري له وهو قوله لو لم يكن
 للعبد قتل لما صرح تكليفه ولا يرتب استحقاق الثواب والعقاب على انفاله قوله واما قوله ولا يرتب استحقاق الثواب والعقاب
 فنية فظهر ذكره وهو ان يرتب الثواب والعقاب امر متباد كترتب الاضرار عقوبة النار فكما لا يقال لم ترتب الاضرار
 على ما سلكه كذا لا يقال لم ترتب على هذا الفعل الثواب على ذلك العقاب قوله وقد يرد ايضا على التجربة انه
 يرد على التجربة بعلم صحتها التكليف يرد بعلم فائدة التكليف والدعوة والبعث والتأديب فائدة التكليف
 طلب الفعل التارك ولما لم يكن من شأن العبد الفعل صار التكليف بلا فائدة وكذا يرد على المشعر بان يقال لو لم
 كسر لقدره العبد تأتير في الافعال لم يفد هذا التكليف في الايكون في ذلك التكليف اعيان اختيار الفعل وهو العبد

اليه ليرتب عليه خلق الله تعالى ذلك الفعل ترتيبا عاديا وبا ^{عبارته} ذلك الاختيار المرتب على الداعي ^{بغير}
 الفعل طاعة اذا وافقها ادعاء الشرع او معصية اذا خالفه ويصير علاقة الظواهر والعقائد بهذا بيان الجس
 وعلامة التمكن لا مقصوده دفع لما يورد من هذه السوال والجواب قد سبقا حيث قال فان قيل فيكون الكافر
 مجبور في كفره اه فهذا التكرار محض حاصل الفخران هذا بيان الجبر بالنسبة الى كل ما يمكن العمل به من الفعل والترك
 حيث علم وقال ما ان يتعلق بوجود الفعل وبعدمه وعما هو قوله فان قيل بالنسبة الى الافعال الصادقة عنه فقط
 حيث خصه من الاعتراف بالنسبة الى الكفر والعنق مع انه قد فضل في السوال والجواب بهذا بيان السوال الثاني ^{في}
 عنه بالحال التقصير ما لم يفضل في ذلك المقام فلا تكرر اعلم ان جعل الكفر والعنق من كماله الموجود كما ما ينبغي
 على العرف والرد للموجود في العبد انضاف بها في الخارج كما ينبغي وجودها في انفسها واما فهم امران على ما
 لا يتحقق لهما في الخارج بقوله وهكذا في الامتناع بان يقال ما على الله تعالى ان اراد عدمه ^{في} يمتنع اذ لم يمتنع
 لجان وقوعه فيلزم ^{فلا} فلا علمه بغيره ولا يتوقف المراد عن ارادته تعالى وانما ^{في} انما العلم الازلي انه يفعل ارادته
 انه ليس بالانتمية الى الموجود لان العلم بالحوادث الازلية فلو كانت مسبوقة بالارادة لكانت حادثة لان العلم بالارادة
 حادثة على ما هو المقرر المتفق عليه بين المجتهدين فتميم المشار الى ارادة بالنسبة الى جميع الممكنات محض بحسب ما
 في مخرج المواقف لعدم ليس محسوسا للقادر بالوجود بل مع الاستناد اليه انه لم يتعلق بالفعل فلم يوجد الفعل كان
 العدم الى القادر يقتضيه حدثه كما في الوجود فيلزم ان لا يكون عدم العالم ازل يا نالاه لم كون اثره كراية
 حادثة بالثبوت لجواز تقدم القصد على العدم كتحققه كما يجاد على الوجود على ما مر ولو سلم فيجوز تميم الارادة بالعدم
 حتى يشمل بقاء الشيء على العدم فليس محسوسا كان العلم الاول وان كان مخلصا عن هذه الاحتمالات لكنه محسوسا ^{في}
 بكونه نعم فاعلا مختارا على كونه العالم حادثة واما الثاني فلا ينفع الشيء على العدم ليس بالانتمية بالعدم
 في الرضا والثاني بل لا امر انك اذا لم يكن العلم صالحا لان يكون اثره فثبته الى جميعه كما نمتنه على السوال ^{في}
 ان بقاء الشيء على العدم مستند الى بقاء عدم مشيئة الفعل كالمشقة وغاية ما ينبغي ان يقال ان العلم الاشياء كوجود
 مرتبط بامراده الا ان ثبات الوجود بوجودها وارتباط العلم بعدمها ولا ينبغي بتعلق الارادة بالعدم ^{في} ان يقتضيه
 الارادة العدم باعتبار عدمه بقوله ولذا دفع في الحديث فانه استدل بعدم الفعل الى عدم المشيئة كالمشيئة العبد
 كذا نقل عنه قوله ولا يمتنع ان كان يتعلق الارادة بالوجود ويمتنع وجوده لان الارادة علة الوجود عدم العلة ^{في}
 عدم المعلول من غير مظهره ^{في} ان لا يكون العلم ان الارادة في نفسه لو كان كذا الارادة فلهذا عدم الارادة ^{في}

لما قررنا ان الله تعالى لا يخلق على مقتضى حاجته بل على مقتضى حكمه
 لما قررنا ان الله تعالى لا يخلق على مقتضى حاجته بل على مقتضى حكمه
 من غير نقص على امره بوجه السؤال عليهم بان يقيم ارادة الله تعالى في افعال العباد لا يستلزم الجبر بل يتم بقوله تعالى ان الله اذا
 اراد به شيئا لم يكن حرجا عليه لان الخلق من غير ان يخلق على مقتضى حاجته بل على مقتضى حكمه
 خلقه للعلوم عنه يستلزم الجبر وهو نقص وانما قيل بان لاكثره انما بالحسن وانما بالبعثيم العلم لكنه يقول انه تعالى لا
 الاشياء قبل وقوعها فدل على ان مقتضى الجبر بالنسبة الى العلم ايضا قوله قد عين هذه المقدمة اي ان عين منافاة كل
 الفعل الاختياري وجبا او ممكنا الاختياري ان عين نفس جبر خلق العلم والارادة بفعل الاختياري وجبا او
 ممكنا العلم تانم للعلوم ومعنى ان العلم في الطائفة المعلوم والمعلم خلق وجبا بحسب فانه انكشف الشيء على
 ما هو عليه فمحمدا انه لا يجوز صبره الفرس انما يكون علما اذا كان مطابقا له حتى لو خالفه وجبا لم يكن علما بل
 جهلا نعم انه لا يدخل العلم في الفعل وجبا وسلب القدرة والاختيار عن علمه وكذلك ليس للارادة ايضا دخل
 في سلب الاختيار بل ان الارادة متفرقة على علمه تعالى ونافية له والعلوم تانم للعلوم كذلك صدر عن الجبر بالاختيار
 انما لا يختار العبد فلا يكون موجبا للفعل اما قوله لم الجبر انما يخلق على تعالى جهلا ولا يخلق العلم على ارادة
 هذا لا يثبت الاجبار بل لا يستلزم والفرق ظاهر قوله فلا يكون فعل العبد كحركة الجهاد اى اذا كان الجبر والارادة
 متوسطا لا حذوا لا يختار في نفس المصلح لا يكون ذلك الفعل كحركة الجهاد انما لا يدخل في اختياره فيه اصاله وهو المقصود
 حركته ان لا يخلق على الجبر في افعال الذي يبيع الجبرية وهذا القدر كاف له واما الكلام في ان ذلك الاختيار ليس بفعل
 كانه لا يوجد شيئا على ما انظر عليه اهل الحق فيكون محجورا لله تعالى فيلزم الجبر في الشيء لا شعري بل يقول
 ان العبد مجبور على الاختيار فان فعل الارادة التي احدثت خيرا او وجبا متوسطا لا يستلزم الجبر في الارادة
 على ما ينبغي عن تحقيقه واما اذا قيل ان الله تعالى لا يخلق على مقتضى حاجته بل على مقتضى حكمه
 مخلوق الله تعالى لا يستلزم الجبر الاختيار الذي هو مخلوق الله تعالى فبعض الارادة وهي صفة من صفاته ان يتعلق بكل
 من الطرفين الفعل والارادة من غير ان يخلق على مقتضى حاجته بل على مقتضى حكمه
 من حيث كونها صفة ليس جبرا انما يقال الجبر بالنسبة الى الافعال واعطاء الارادة لا يستلزم الجبر كما اعطاه صفة
 وجبا و ارادة تعالى من ذاته تعالى بطريق الاجبار من غير ثنائية الاختيار كما في كونه فاعلا مختارا بالانفاد
 هكذا صدر عن الارادة العبد من ذاته ايضا لا يستلزم الجبر كما في كونه مختارا اذا كان فرق بينهما في عدم كونهما

باختبار صاحبه لم لو كان الاختيار بمعنى الإرادة المتعلقة بأحد الطرفين أو الإرادة النابعة للداعي من الله تعالى لم يكن
 لعدم التمكن من أحد طرفي العقل أو مطلقاً أو عند وجود الكمال لكنه ليس كذلك هذا ولا يخفى عليك أن ذكره إنما يدل
 على عدم كونه مجبوراً في الفعل الصادر بتوسط الاختيار أو ما في النفس لا اختيار فهو مضطر مجبور قطعاً كما أنه قد
 موجب بالنسبة إلى الإرادة وغيره من الصفات وإن كان مختاراً بالنسبة إلى الفعل الصادر بتوسطها والشيء
 الذي يشعر أنما يقول بكونه مجبوراً في الاختيار كما في الفعل الصادر بتوسطه تأمل قوله توجيه النقض بالعظم بأن يقال
 ما علم الله وجوده في الزلزال يجب ما علم عدمه ميتة فلا يكون له فعل الصانع في الاختيار مع أنها اختيارية
 المختار أصلاً وأما الإرادة فمبني على النقض بالارادة تعالى مني على التعلقات الإرادة الزلية فيقال فالإرادة
 تعالى في الزلزال وجوده يجب ولا يتكلم له اختياراً في الفعل الصادر عنه فيما لا يزال أما إذا كانت حادثة
 فلا يتم إذ لا يكون الإرادة تعلق سابق على وجود الأشياء فيجب أن يتكلم قال المفاضل المحلي النقض وارد
 ولو كان تعلقها حادثة بأن يقال التعلقت بأيجاد شيء فيما لا يزال يجب وجوده ولا يتكلم وجوده فبطل الاختيار
 وفيجب شك في هذا الوجوب الاختيار حاصل حين الإيجاد وهو كذا في الاختيار التمكن على الفعل والترك
 قبل الإيجاد وأما المنافي الوجوب الحاصل قبل الإيجاد كالحاصل من تعلق الإرادة في الزلزال وهو طوقه وتلقاها
 بأن الاختيار الحاصل الجواب أن الاختيار عبارة عن التمكن من الإرادة الصمد حال إرادة الشيء لا بعد ها فالوجوب
 الحاصل بعد إرادته لا ينافي الاختيار وهو حاصل في ذاته تعالى بالنسبة إلى الإرادة لأنه كان يمكن في الزلزال التعلق
 إرادة الله تعالى بكل من الطرفين على سبيل البديل وكذا بالنسبة إلى العلم أيضاً لأنه ليس قبل تعلق إرادة
 الله تعالى علم الموجب لتعلق الإرادة لأن تعلقها بالارادة فلا يتصور القبلية والبعدية في الزلزال
 إرادة العبد فإن تعلقها متأخر عن تعلق علمه تعالى وإرادته الزلية فيحقق الوجوب والامتناع قبله فلا يكون
 له التمكن من الطرفين حين تعلق الإرادة وقد يجاب عن النقض بالارادة بأن المخرج الموجب في الفعل هو الإرادة
 المستندة إلى ذاته تعالى بطريق الإيجاب بخلاف ما في الضال العبد فإنه بإرادة الله تعالى فيلزم الجبرية قطعاً
 قوله تأمل فنقل عنه ولعل وجه التأمل أن معنى الإيجاب على ما ذكرته هو عدم التمكن من الطرفين حين تعلق
 الإرادة بأن يكون تعلقها متفرعاً على شيء نابعاً عنه الإيجاد وحده إلا فلا هذا إنما يستند على القبلية للارادة
 كالأثرانية حال إيجاب هذا المعنى حاصل في ذاته تعالى كان خلقهم من طين مطهرة على الإرادة بالزمان كذا
 عليه الذات فإن تعلق الإرادة نابع لتعلق العلم ومتفرع عليه فيحقق وجود الفعل مما قبل تعلق الإرادة فليعلم

دائمة بخلاف إرادته العبد فانها متبوعة لمعلق وأرادته صبرية توقفها على علقها بطريق العادة وان كان
 خلق الآلة العبد متاخرا عن تعلقه بالزمان فلا يلزم الإيجاب وسلب القدرة والاختيار قوله أي بالدلالة
 والثوب المحض ثم لما أتواهم من حفظ العباد من إرادته العبد وإرادته متبوعة في بعض الأفعال يدل على أن
 القدرة تأثيرية وهو مسان للمعسر استغفار من قوله الخالق هو الله وحامل اللزوم أن ما يحكم بديهته العقل
 هو أن القدرة العبد مخلوقة في بعض الأفعال لا بد وأن كانت متعلقة بالقدرة المحضة الفعل متى ^{يوجد} يوجد والثوب المحض
 عن الحكم بالتأثير أو عدمه كما يحكم مدرك أن الحرمان مع مساس النار وتوابعه عليه كنه يحكم العقل بأن القدرة متبوعة
 بالتأثير حتى يصير صافيا لقوله بالخالق هو الله إذا حكم للضرورة فيه كما أنه حكم لما في عدم التأثير بل
 منها من شرطه ثبت بالدليل وما ذكره اندغم الشبهة التي وردت لنفي الجبر المتوسط من أن بديهته العقل كما
 يوجد صفة في العبد وارقة بغير كنه لم يطرأ إلا تعاين بحكم ثبوت تأثيره فان صدق حكمها الأول صدق
 الثاني ويكفر بذهب القدرة حقاً وان كان الثاني كذلك فيكون من جهة الجبرية حقاً وعلى التقديرين فلا
 توسط إذ حكم للبدنية في تأثير القدرة المحادة سيما حين ثبوت استقائه بالقواطع أنه حكم المباشرة بالدوران
 من اللزوم المحض كما لا يخفى فلو صدق القدرة فحينها ليعني معنى صرف القدرة جعلها متعلقة بالفعل وذلك البصر
 يحصل بسبب تعلق الإرادة بالفعل كمنع أن سبب موثر في حصول ذلك الصفة إذ لا موثر إلا الله بل يعنى أن تعلق
 الإرادة يصير سببا عاديا لا يخفى الله تعالى العبد قبله متعلقة بالفعل بحيث لو كانت مستقلة والتأثير
 كأحد الفعل وأما صفة الإرادة وجعلها متعلقة بالفعل فليست مخلوقة لله ثم حتى يلزم الجبر هو أن
 ما فيها صفة من شأنها ترجيح أحد النساء أو غيرهما لها ومرجح كما عرفت في الإرادة الله تعالى
 صفة ترجيحها من أحد الطرفين وبالقوة في بعض الأوقات من غير اختياره إلى مرجح وكما أن صدق الإرادة عن ذاته
 أن بطريق الإيجاب لا يجبر في أفعله كذلك كصدق الإرادة العبد من ذاته كما لا يجب كنه مجبور في أفعاله
 وأعلم أن هذا المقام يستدعي بسطاً في الكلام فنقول وبالله التوفيق أن فعل العباد منها ما يتعلق به الله
 الله تعالى فلا توسط اختيار العبد ^{معتن} الله يوجد أسوة لتعلق الإرادة العبد أو لا ومنها ما يتعلق بها إرادته ثم
 بتوسط اختياره وإرادته بمعنى الإرادة أو جعل العبد قد رتبها فيمكن من الفعل والترك وإرادة ترجيحها
 فإذا رجحت الإرادة العبد أحد الطرفين ونقضت عليه قدرته وصرحت كالآلة والآلية بمعنى أن تعلق
 الإرادة يصير سببا عاديا لا يخفى الله تعالى العبد من ذاته متعلقة بالفعل بحيث لو كانت لها تأثير

وجعل الفعل ثم تعلق الإرادة الله تعالى قدرته بخلق ذلك الفعل بحيث ذلك اعني بخلق الإرادة وقدرة
 وصرحت الإرادة بتعقيبها ذاتيا فاقول ذلك الترجيح المنفرد عليه بخلق القدرة وصرحت الإرادة اعني
 ان يكون مخلوق الله ثم فالجواب في او فعل العبد فيكون العبد خالقا للبعض فقال قلت ذلك الترجيح مقتضى
 الإرادة على ما يبين في موضعه من الإرادة صفة من شأنها ترجيح احد النساء ويد. فان قيل اذا كان الترجيح من
 مقتضى ذات الإرادة فلماذا الكلفة اذا الإرادة يتعلق باحدهما بالضرورة قلت قد يصير الكلفة
 لتعلق الإرادة بتاء على الإرادة تابعة للعلم فاذا علم المكلف ان التكليف واجب هكذا فهو حسن يصير ذلك اعني
 لتعلق الإرادة بتوجهه فيصرف القدرة والمادى الذي يخلق الله تعالى الفعل عقيب عادة وباعتبار ذلك لتعلق
 الإرادة بالمتشرب على الكلفة فيصير الفعل طاعة وعلامة للثواب والحاصل ان الله تدم خلق في العبد
 اجماليا الاختيارية قبل صدورها واعلم اجسها ورتبها والثواب والعقاب عليها ما اخذ من لسان
 الشارح وخلق في الإرادة تابعة لذلك العلم مرجحة لبعضها وقدرة متعلقة بالفعل تابعة لتلك الإرادة
 بحيث لو كانت مستقلة في الوجود لا وجدها في العلم بالحسن والقيصر الذي ان تعلق الإرادة ان تعلق بالقبح يستحق
 الذم باعتبار الخلية والعقاب بطريق جرى العادة وان تعلق بالحسن يستحق المدح والثواب كذلك بل لو
 فعل في العلم يعلم بغيره لا يستحق الذم والعقاب ولو تعلق ارادته بغيره وعزم عليه مع العلم بغيره يستحق المدح وان لم
 يخلق بعدة فان قيل تلك الإرادة التي من شأنها الترجيح حادثة في ما يارادة العبد فيلزم التسلسل واما
 ارادة الله تعالى فيكون مجبورا قلت تلك الإرادة مخلوقة الله والعبد مجبور في نفس تلك الصفة وهي
 لا يستلزم المجزأة في الافعال الصادرة بتوسطها كما في افعال الباري ثم فانها صادرة بتوسط الإرادة المستند
 الذاتيه بطريق الجواب والالزام حردتها مع انه مختار فيها اذ لا فرق بين ان يكون مستندة الى ذاته بطريق
 الجواب بين ان يكون مستندة الى غيره في عدم كونها بالاختيار والسفيرة ارادة الخالق وفيه مطلقة معجزان
 تكون متعلقة بالحسن والقبح هذا المحصول ما ذكره الشارح في هذا الكتاب من تحقيق خلق الافعال والله اعلم
 بحقيقة الحال قوله وقيل صرف القدرة اذ لا يفتقر في بيان صفة القدرة وصرح في القدرة وصفه لانه
 ارجح في القدرة عبارة عن قصد استعمالها وذلك القصد غير صرف الإرادة لانه عبارة عن القصد الذي
 يحدث عند القدرة كما ينبغي في بيان ان الاستطاعة مع الفعل من ان القدرة صفة تخلقها الله تعالى عند
 قصد الكتاب الفعل وانما قلنا بمقتضى انما لا يصح في القدرة متأخر بالدات عن وجودها ان قصد

فخرج كونها موجودة ووجود القدرة متأخر الذات عن قصد الكتاب لانه شئ عادي لحق العقل
 غير المتأخر اذ لو كان عين يلزم تقدم الشئ على نفسه قوله وليس بشئ لان قصد الاستعمال اذا ذكر صاحب
 القبل ليس بشئ اما بيان معنى صرف القدرة بقصد الاستعمال فلانه يقضي ان يوجد القدر في العبد
 ان يكون مستعملا له اسبقا لموقوفه على القصد ومتأخرا عنه الزمان بقصد الفعل مقدم على الفعل الزمان
 على ما تقر عليه اراي جمهور المتكلمين ولا تكون القدر مع الفعل بل قبله بالزمان لان الفعل مقارن لاستعمال القدر
 المتأخر بالزمان عن القصد المشار بوجود القدرة مع ان لا يهين يقول مجردوها عند قصد الفعل اذ لا يضر
 انها مقارنة للفعل بالزمان لا قبله واما بيان مغايرة القدرة فلا يقدر الشئ باعتبار اذ اننا في تأخره بحسب
 وصفه فيجوز ان يكون القصد موجب ذاته متقدما على القدرة ومتأخرا باعتبار وصفه اي بالنظر الى استعمال
 القدرة فلا يثبت مغايرة القصد بل كافي قولك مرأه قتله فان الرمي المحصور باعتبار افضائه الى الموت يكون
 قتلا وهو انما يتحقق بعد الموت فيكون الرمي متأخرا عن الموت باعتبار كونه ثم انه متقدم على الموت باعتبار ذاته
 ولذا هو دخول الماء في قولك مرأه قتله هذا هو التعقيب الذي اى كونه العقل عقيب مجموع صرف القدرة
 صرفا الا مرادة هو التعقيب الذي بالنسبة الى صرف الا مرادة تعقبا زائلا بل الشبهة لذلك لان خلق الله الفعل
 لا يتوقف على صرف العبد بل مرادة ارادته بحسب متغير وجوده بل انه اذ هو من اسباب العادة التي ليست سببها الا
 وهيبة فكذا التعقيب قوله واذا القدرة اى وان لم يكن التعقيب ابتداء فانيا لم يكن القدرة مع الفعل بل قبله
 وهو خلاف مذهب الشيخ الاشعري قوله قيل عليه لا شركة الا حاصلة التفسير الشركة بما ذكر يقضي ان لا يكون
 الشركة في مذهب الاستاد لعدم افراد كل مرقبة الله وقدره العبد بمقدور بل مجموعا مؤثرا في مقدور واحد
 مع انه مذهب اقبه شركة من مذهب المعتزلة لانه يدل على قدرة تعالى غير كاملة في الوجود بل هو ناقصة محتاجة الى
 الاعانة بمقتضى مذهب المعتزلة فانه لا يدل على النقص بل على انه لا يقدر على بعض الا يكون ناقصا في ذلك كما اد
 نقصا في علم قدرته على التمتعات قوله وليس بشئ اى ما ذكره ليس بشئ لان كلا من المؤثرين اعنى قدرته الله
 تعالى بقدرة العبد يتفرع جماله من حمله في التأثير على البا لا لانه اقبح شركة من المعتزلة لان تأثير قدرته العبد
 في بعض الاصول محتمل الله تعالى دخله مؤثرا فيها ليس اقبح من نفى قدرته الله بالكلية وجعل العبد خالقيا لا
 سبقت لاول القياس على التمتعات قياسا من الفارق قوله ولا يجري في ملكه اقل الواو الحال القول يجوز ان يكون معطوفا
 على قوله دخل قدرته الله بتقدير المصداقية وهو داخل في الفهم ونظم المعنى كما لا يخفى قوله اى علة عادية

وهو ما يدور عليه الفعل وجوده على ما كان مع الاحراق والشرط الجاعلي ما يتوقف عليه تأثير الفاعل عادة
لا حقيقة وان لم يكن الزامه كيدس الملاقي فان تحقق اليقين لا يستلزم تحقق الاحراق فاما قال الفاضل المحشي من انه لا
يظهر الفرق بين كون القدرة على عادية وغير كونها مشروطا عادية باليس شيء وهذا عند الشيخ لا شعري حيث يكون
شأن القدرة الحادثة التأثير فستبينها علم وشرطاً يحاز قوله ذلك ان يقول كما هذا ما وقع في كلامه الا مدي من
نشان القدرة التي اثر غير مسلم عند اصحابنا فلا يحس البرادة غير مسلم لانهم انما ينفروا بالتأثير بالالفعل كما كوشان النانث
في وجه الازم واستحقاق العقاب في ترك الواجبات بمعنى عدم اثباتها وان لم يكن كسب القبيح وهو يقتضيه القدرة ^{فعل}
لغير ترك الفعل وهذا يعني على ما هو العلم من ان عدم الفعل ليس متعلق القدرة والارادة بل هو متعلق ^{القدرة}
على ما مر من الازم عدم ليست متعلقة المشية والقدرة واما عند من ^ي ان مقتدوا حاصل بصر القدرة والارادة
الذي يفتقد وجه استحقاق الذم في ترك الواجبات كسب القبيح بقصد فعل الشر وظن القدرة اليك للتقبيح فقط وانما فسر
ترك الواجبات بعدم البيان كما في ذلك بمعنى كسب النفس عنها عند من ^{الاسباب} وصيد النفس والفعل المنهي حاصل
الارادة والقدرة بالاتفاق كما ان كسب النفس ^{المنهي} عند من ^{الاسباب} والميلان الى فعل الواجب حاصل بصر الارادة
والقدرة فاستحقاق الذم والعقاب كسب القبيح بالاتفاق وما ينبغي ان يعلم ان قول الشارح فيمنحى الذم والعقاب
ليستفاد منه انه قد يستحق الذم والعقاب بترك قصد الفعل ايضا وان قد لا يعاقب بعفو من الله تعالى ^{سبح}
ص الجليل ونحو ذلك ومعنى الاستحقاق انه لم يحوز به ذلك كما كان ملائمة النظر الشارع كما انه حوز كما كان ليس
مذهبنا قال بعض الفضلاء لو كان استحقاق الذم والعقاب كاضاعة سبب فعل الخير لكان معاقبا بقصد فعل
الشر لمحصول البضيم مع ان قصد فعل الشر بعفو ما لم يعمل اقوال الاحكام المعفو هو خطو فعل الشرية والعقيد اما
العقيد فلا قال في تهديد العرفه ثم اعلم ان القلوب من الفكر والنية ^{سبح} لا يقال كقول بعض الفضلاء لا يعاقب بترك الواجب
والاحكام ان الخطر به لا ولم يعقد ولم يترك فانه لا يحاسب بك كان كذا في ذلك الخطر ما لا يمكن الاخر ^{الاحكام}
واما اذا خطر به لا واعتقد ذلك وثبت عليه فانه يسأل ويحاسب لقوله تعالى وان تبدوا ما في انفسكم اخفوه
لحاسبكم به الله وقوله ثم ان السبع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولا قوله وهو كذا في اية ^{القول}
سبب الذم والعقاب في ترك الواجبات كما ينبغي ان يكون وجه الذم في فعل المنهيات شيئا اخر اغنى عن
القدرة اليه على ما سبق في ^{فصل} صحة الاستطاعة لتعمد بحيث قال انه صرف قدرته الى الكفر ومنه لا يختاره
اذا وانما قلنا انه لا ينافي ذلك كترك الواجب وان كان من المنهيات اكانه من المنهيات ^{الذم} فيكون رازيكون وجه الذم

والغالب فيه مغاير لما في قوله: **حذف** الكسرة الواو **أي** هذا الدليل على وجوب المقارنة دليل الزام
 عليه عن مذهب الجهم القائل بانذار المشتري بما حصل الدليل انه لو كانت الاستطاعة سابقة على الفعل يلزم وقوع
 الفعل بلا استطاعة ولكن وقوعه بدونهما عند عدم لانه فيقتلر من خلاف الاثر عن الواو ^{الاول} **أي** يمكن التزميا بل
 تخفيفا مبنيا على ما ذهب اليه الحق فلا يفيد وجوب المقارنة او استحالة وقوع الفعل بلا الاستطاعة **أي** عدم ما ذكره
 دخل الاستطاعة في وجود الفعل عند حتى لا يحيل وجود الفعل بدونهما قيل فيه انه قد عرفت ان الغالب ^{استطاعة}
 عندهم اما على عادته او شرط عاذا ^{له} وعلى التقديرين يستحيل وجوده بدونهما عادة اقول ان كان المدعى
 الاستطاعة متعجبا ان يكون مع الفعل لا يجوز نقد منها اصلا فلا بد ان يجعل الكلام الزاميا لانه لو حصل
 تخفيفا انما يدل على انه يلزم خلاف جري العادة وهو لا يستلزم امتناع نقد منها مطلقا وان كان المدعى ان
 استطاعة يكون مع الفعل بطريق جري العادة فلا حاجة الزاميا ^{بطله} ولعل الخش حله على الاول بناء على رعاية طوق
 الشارع اذا كان الاستطاعة **أي** وجبا لا يكون مقارنة بالفعل لعدم بقاء الاعراض قوله ولا نقض بقدر الله **أي**
 حين اذا كان مقارنة بالقدر الحادثة مبنية على امتناع بقاء الاعراض لا يرد النقض بقدر الله تعالى وتقرير
 لو كانت القدرة مع الفعل لا قبله لزم حدوث قدرة الله تعالى او قدم مقدوره اذا لم يكن كون القدرة
 مع الفعل فيلزم من حدوث مقدوره حدوث قدرته ومن قدم قدرته قدم مقدوره وكلاهما باطلان بل
 قدرته الزلة احما وصقله في الاول بمقدوره فقد ثبتت القدرة بمقدورها قبل حدوثه ولو كانت متعجبة
 في القدرة لكانت له كانت متمثلة في القدرة ايضا ^{القدرة} **أي** كذا في غيره ^{القدرة} وحاصل المدعى ان القدرة الحادثة بمنزلة ما كان
 فهي متمثلة البقاء **أي** لا يلزم قيام المعنى بالمعنى على ما مر فلو كانت قبل الفعل يلزم وقوع الفعل بلا استطاعة **أي** مخالفة
 القادرة فانها باقية ازا وابد فلا يلزم من تقدمها على وجود القدرة بحال قوله ليست من قبيل الاعراض **أي** لا
 عبارة عن كونها غير ثابتة **أي** ثابتة في شيء آخر والصفات البسيطة **أي** قوله حاصله انه ليس بوجود الفعل **أي** لا
 حاصل الجواب ان مدعى الشيخ **أي** لا شعري **أي** القدرة مقارنة للفعل سواء سبقها أمثل او لا وليس في وجوبه
 السابق اجمالا في دعواه حتى يرد ان دليله انما يدل على وجوب المقارنة لان لا يوجد قبل الفعل يجوز ان يكون باقية
 يتجدد الا مثال على ما هو مله في جميع الاعراض فيكون قبل الفعل مع المقارنة له يتجدد الامثال فلا يلزم
 وقوع الفعل بلا استطاعة قوله وفيه بحث الا حاصله ان على المثال السابق اجمالا دعواه او مله ان لا يكون
 الفعل **أي** مدعى المعنى **أي** قبل حيث قالوا انه لا بد من مثل القدرة **أي** سابق على حصول الفعل **أي** لا

على ما سطره فالنزاع بين الضيقين في ان القدرة قبل الفعل له ر قال لمواقف قال الشيخ واصحابه
 القدرة لمحدثه مع الفعل ولا توجد قبله وقالت المعتزلة القدرة قبل الفعل فمنهم من قال ببقاء حال
 الفعل ومنهم من نفاها وبهذا ظهر ما كلفه فلو كان من قبل سابق والاولى ان يقول احد من فذرة سابقة لان وجود المثل
 انما هو عند بعض المعتزلة القائلين بان القدرة باقية حال الفعل بمجرد الامتثال اما عند نفي بقاء حال الفعل
 او يقول بقاء الاعراض فليس عندنا مثل سابق بل نفس القدرة التي يحتمل عليها التكليف كما لا يخفى قوله يدعيه
 يجوز ان يكون له حاصله انه انما يلزم قيام المرض بالعرض لو كانت الاحداث فيها في الحالة الثانية امر وجودا
 حتى يكون عرفة لانه قسم الموجود الممكن اما اذا كان امر البتة العقلية تسببه من غير ان يكون له حقيقة في الخارج زائد على
 نفس القدرة كالرسل فان الكيفية النفسانية من حيث استحقاقها في موضعها ولو تعاقب افراد والا مثال يسمى
 وليس الرسل امر زائد عليها في الخارج كما لا يخفى قال بعض الافاضل هذا البحث مندرج في النظر الذي ذكره
 الخارج بقوله وفيه نظر لا حاصل قوله يجوز ان يمتنع الفعل في الحالة الاولى لا يتقاء الشرط اه ان لا يلزم من
 عدم حدوثه في سببها ان يكون وجوب الفعل في الحالة الثانية وامتناعه في الاول تحكما لجواز ان يكون
 وجود الشرط في الحالة الثانية من حدث وصف اعتباري فيها مثل سبوغ القدرة فلا يلزم قيام العرض بالعرض
 او غير ذلك من الامور الاعتبارية المناسبة لقول اقول في المباحث مع ان القدرة التي هي صفة القادر في الحالين على
 السواء ينافي ما ذكرنا من القدرة الراضية لاداة في الحالة الثانية ليست مساوية للقدرة الحادثة في الحالة
 الاولى في الغرض كونهما راضية والظاهر الشارح اراد انه يجوز ان يكون الحادث في الحالة الثانية امورا خارجة
 تكون شفاها الثانية فلا يلزم قيام العرض بالعرض فتأمل قوله وهو الحام للارادة قال في المواقف الاكل
 الما في القدرة تطلق على مجرد القوة التي هي مبدأ الاداء في المختلفة ولا شك ان نسبتها الى الصديق سواء هي
 الفعل وتطلق على القوة المسيجة لشرائطها التأثيرية بها ولا شك انها لا تكون بالصديق بل هي بالنسبة الى القدرة
 غيرها بالنسبة الى الاخر كجند الشارح وهي مع الفعل لعل الشيخ اراد بالقدرة القوة المسيجة
 لتأثير والمعتزلة ارادوا بحد القوة فلا نزاع قوله ان الشيم لما لم يقل اه دفع لما اورد على ما قاله صامم الر
 راد بالقدرة الحادثة ليست موقوفة عند الشيم فكيف يصح ان يقال انه اراد بالقدرة القوة المسيجة
 لتأثير وحاصل الدفع المبادي لتأثير ما يعم الكسبان يكون المراد بالقدرة المسيجة بجميع شرائطه ول
 سواء كانت موقوفة او مقارنته عادة فيطابق ما ذهب اليه الشيخ وصار الحاصل بالقدرة مع جميع الجهات التي تحصل

اي سببها كما هو رأي المعتزلة او مع ما يوافقها كما هو رأي الشيخ مقارنة للمعل غير سابقة عليه بل ذلك
 الجہات سابقة عليه قوله وفي كلامه الحمدي اذ ائتم في كلام الحمدي ان الفكرة المحادثة مرشاه النائم
 وانما لتوثر الفعل كان متعلقاتها وقعت بقدره الله تعالى حتى لو لم يسبقها قدرته تعالى لكان كافيا في التأثير
 لا شك في صحة ما ذكره الاحامد الرزني ولا حاجة الى تعميم التأثير ما عدا الكسب كما لا يخفى قوله بمعنى تبعيتها
 في التحريك والقيام بهذا الان لكان لا بافتناع قيام العرض بالعرض انما يفسر بهذا المعنى في قال الاول ان يقال
 بمعنى اختصاص الناعت بالمنعوت او التبعية في التحريك لم يأت بنبأ قوله والافليس وان لم يمتنع قيامها
 معا بل محل بل جاز قيامها معا بل محل فليس جازا وصفا للخبر بان يقال السواد باق اولي العكر بان
 يقال البقاء اسود قوله ووجه الصعوبة الا حاصله لا يجوز ان يكون بغير الا من القائم به بل محله
 ذاتية بها ليس لحدتها صفة لا خرد والعكس وانما لم يذكر وجه صعوبة المقدمتين الا وليس لان قدم ذكره
 في الاخر قوله يعني ان المكلف وصفا اضافيا اذ يعني اصل جواب الشارح ان المكلف مصفا بحال متعلقه وهو كون
 انسابه اكرمه سالمة عن الرقة والغاية بعبارة تارة بلفظ يحمل الاله على الاضافة وتكونه وصفا متعلقه فذا
 وهو لفظ الاستطاعة ولعبارة تارة بلفظ مفصل الاله على الاضافة صريحاً وهو سبباً والاكراهية قوله
 الاستطاعة وصفاً انما المكلف لم يبي واما اوجه جواب الشارح ان سبباً مطلقاً وان لم يكن وصفاً للكون المطلق
 اسبابه وهو وصف ذاتي للمكلف طار الاستطاعة وصف ذاتي له لان المكلف كما يتصف بالاستطاعة كذلك يتصف
 بل ان حيث يقال ذو سلامة اسباب فيصير تفسيرها بما فيكون الاستطاعة وصف ذاتي له وان لم يكن
 سلامة اسباباً لانه وصف له باعتبار متعلقه ولا يصح تفسير الوصف الذاتي بالاضافي وان قولنا ذو سلامة
 اسباب انما يفيد صحة حملها على الحكم لا كونها وصفاً ذاتياً لا حتى يبيد صحة تفسير الاستطاعة بذاتها
 الخاطري الكل في الغيل وبعض من يقصد بحال هذا الكائنات جعل قوله واما كون الاستطاعة وصفاً
 ذاتياً فم والاله يصير تفسيرها سلامة اسبابية لا خلا في تقرير الجواب وقال يعني ان الاستطاعة والسلامة
 وصفان اضافيان لا فرق بينهما الا بالرجال المقصود ولا في الاستطاعة وصف ذاتي له وان لم يكن
 سلامة المتباني جعل قوله وقولنا ذو سلامة اسباب انما يفيد له جواب سؤال وهو ان يقال لا يتم انه لو يصح
 سلامة الاسباب لا سلامة الاسباب اي صفاً وصف ذاتي له حيث يقال ذو سلامة اسباب فيصير تفسير
 بل ذلك وحاصل الجواب ان قولنا ذو سلامة اسباب انما يفيد صحة الحمل لا كونها صفة ذاتية له حتى يفيد

ولا يخفى فأنه إما إذا فلا نه يحير قوله واللا يصح تفسيرها بسلامة اسبابه مصداقاً وان انكر دفعه بالكيف
واما انما فلا نأقول قولنا ذوسلامتنا سبباً كما يصير كلاماً على السند الغير المساوي وهو خارج عن قابض الناظر
على المبتدع المذكور كما يصير فيه تسليم صحة الاستطاعة بسلامة الاسباب فلا حاجة الى دفعه واماً ثالثاً فلا
اسلوب الكلام رايي عن ذلك كما لا يخفى من قوله اذ وق تسليم وطبع مستقيم قوله والا فرباً فاذا بعض الافاضل
الى اجرة اراد به السند الشريف قبل من سره العزير وحاصل التأويل ان المقوم وان فسر الاستطاعة بسلامة الاسباب
الانهم تسامحوا في ذلك اذ لم يقصدوا معناه الصريح بل ما يفهم منه اعني كونه بحيث سبقت اسبابه اعتماداً واعلى
ظهور الاسباب استطاعة صفة المكلف والسلامة ليست صفة له فلا بد ان يقصد بها ذكره في تعريفها بمعنى هو صفة
اعني كونه بحيث سبقت اسبابه وذلك لا سبباً عليها واضحه ولكن الكلام في كل وصف للشيء بمجال متعلقه
قولنا ذلك لا فم المعنى من اللفظ وزيد قايم البوه والمعنى مطابق الواقع اياه هذا خلافاً لما ذكره السيد في فحاشية شرح
وقيل سبقت مثله في قوله مطابقة الواقع اياه فتذكر قوله تحرياً للمقام المحر اي تحرياً محل النزاع على ما هو راي المحققين فانه
حكمه عن اجاب المحرمين والامام الرأى جواز التكليف بالحال بل الوقوم مستدلين بما ذكره المحشي بقوله وقد يقال ان
ابا الهيثم بكلف المحرم وقد نسب ذلك الى الشيخ الاستغري قد من سره العزير ولم يثبت تصريحه به وذلك للماصلين
الاول انه لا تأثير لعدالة العبد في افعاله فهي مخلوقة الله ابتداء وثانيهما ان الفعل لا يتم الفعل لا قبله التكليف قبل
الفعل فلا يكون حين الاستطاعة والقدر وليس ينبغي لانه يستلزم ذلك ان يكون جميع المكلفين عند التكليف بما
لا يطابق على ما سبب ذكره المحشي وكذا معنى لتأثير العبد في افعاله الا القصد اليه بالتخيلا وان لم يخلق الله الفعل
فصله والتكليف انما يعتد به على سلامة الاسباب لا على القدرة المقارنة قوله اجتمع في نفسه كعدم القدر في كل الحيثيات
قوله ولا يكمن من العبد ما ان لا يكون من جنس ما يتعلق به القدرة الحادثة كحاجات الجواهر او يكون من النوع او جنس
لا يتعلق به التكليف كالحج والظفر الى السماء قوله لكن يتعلق بعدد علمه اذ فان ما علم الله والادعاء ما يتنازع فيه
وايضا يمكن ان في نفسه فاستغري ان يتعلق القدرة الحادثة قوله قالوا ولا يجوز اذ هي التكليف بالتمتع الذي لا يشترط وقوعه
اتفاقاً لمختصين من اصحابنا بناء على تحريم الاماير على امر واستدلووا على ذلك بانة لو صح التكليف بالمستعمل الكائن
بسدن اذ كلفه للتكليف الا الطلب واستدعاء المحصول واللازماً لا يطلب فرغ تصور وقوعه ولا يتصور
وقوعه اذ لو تصور التصور فليتصوره تصور الامر على خلاف ما هيبة فانما هيبة تنافي نبوته والا فليكن منتهى الامر
وهذا كالتصور الامر بعبادة الله تعالى وجوبه فانه تصور على خلاف ما هيبة لا يكون له في الدنيا رتبة وتحتوي هذا الكلام في شرح المختصر

لقوله والثابت لا ينفع اتفاقا اه بشهادة الايات والاستقراء قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها
 قوله يجوز عندنا الجواز بحلله الله فيه قد مر على ذلك الفعل على خلاف العادة فان قيل يجوز تكليف الجواد ليس
 لذلك قلت فربما بان الجواد ليس محلا للتكليف لعدم فهم الخطا بخلاف العبد قوله والثالث يجوز ويعم
 فان مر صحت على القرى ومن جوده الله لعدم ايمانه بعد عاصيا اجزاء اوله يعق التكليف به لم يعد عاصيا قوله هذا
 توجيه اه يعني قولنا التكليف بما تعلق عليه والادته بعده والحق توجيه ما قبل التكليف بالاطلاق واقم عند الاستقراء
 ولغير المراد بالتكليف بالتمتع لذاته او ما لا يمكن من العبد لقم عند كيف وهو محال لقوله لا يكلف الله نفسا الا
 وسعها وبشهادة الاستقراء قوله ومن لا يقول به لا يبعد ما اه دفع لما يتوهم مراتبه اذ كان مراد الاستقراء ما ذكر
 فلا معنى للتراف فيه فان وقوع مثل هذا التكليف منقوله وحاصل الدفع ان من لا يقول بوقوع تكليفه بالاجزاء
 لا يبعد هذا للترتبة الى المرتبة الثالثة من مراتب ابطال بطلان الى انه ممكن في نفسه من العبد قوله وقد يوجب ايضا
 اي قد يوجب ما قيل القدر غير موثورة في الفعل عند الشيوع وعجزها ببقية عليه التكليف قبله فذكر التكليف بالاجزاء
 جلد الاعتبار قوله ما يمكنه نفسه اه يعني ان الماد بقوله ما ليس في الرسم للمرتبة الوسطية بقرينة قوله وانما التواء
 في الجواز في النزاع اما جواز في حواره اذ التكليف بالمرتبة الاولى يجوز اتفاقا وبالمرتبة الثانية تجازروا واقم اتفاقا
 قوله والارنا خذها الى كارتاجنة كلا القولين على الاطلاق بلا تقييدهما بالمرتبة الوسطية وكلا يلزم
 ان يكون الحكم بعدم الوقوع وبالنزاع في الحوائج جميع مراتبه لان الاطلاق لا يستلزم العموم وشمول
 كان المطلق موضوع محصة من الحقيقة محل محصور كثيرا من غير تعيين وكما شمول الذي يرى اصله في الكلام
 رجاء واكره جلا لا يستلزم الاصر وطعام جميع الرجال كما سألتم فكذلك الحكم بعدم وقوع تكليفه بالاطلاق
 وبالنزاع في حواره لا يستلزم ان يكون في جميع مراتبه والمحشى المذموم محل الضمير في قوله ولكان المتخذ هما
 الامكانين قال الثاني لا تقبل الا ما انما اعني ما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد نفسه بقوله في نفسه هو
 لا يستلزم شمول الحتم لانه خارج من قوله ما يمكن فكذلك لا يستلزم شمول ما يمكن من العبد كانه خارج بقرينة قوله وانما
 النزاع وكما يحكي ابو نعوم الجاهل لا مدخل له في القسط اصلا قوله وقد يقال ان اياها يعني اياها كلف بالبيان
 والجماع عبارة عن اربع النبي يتبين ما علم محبة من عبد الله ورجله ما علم محبة به اياها لا يؤمن
 به ولا يصدق فيه الا ان هذا كلف بآثر من ياسته لا يورثه ولا يصدق في الاصل ولا يصدق في الاصل ولا يصدق
 اذ عان الشخص ما من علم في اطنه بخلافه الا ان الامر محل تقاضا من الشخص اذا كان مصدقا كان عالما بمقتضى

علما ضروريا فلا يمكنه الصدق بغير العلم بالتصديق كانه محيل باطنه خلافاً وهو القديس بل يكون علمه يتقدمه
 وجوبا للتكليف في الاخبار بانه لا يصدر صحوق التكليف بالمرتبة الاولى اعني المنة لانه فضلا عن عجزه قوله
 بحث لا يجوز ان لا يعني انه انما يحيد في نفسه خلافاً لو كان له علم بالتصديق الذي حصل له ويجوز ان لا يخفى الله فيه العلم
 بالعلم فلا يحيد في نفسه خلافاً فيجوز ان يكون يعلم العلم بالتصديق لعلم العالم بتدقيقه مع حفظه فلا يكون تكليفاً بالعلم
 لانه ان لم يخلق العلم بالعلم ضرورياً لم يتلفعه عادة فهو محتج عادي فيكون المرتبة الوسط وفيه يلزم ان يتقدم
 التكليف بالمرتبة الوسط مع انه ذكرنا قبل انه لا يقع التكليف به اتفاقاً وايضاً ارضى الجواب بان لا يمكن استخالة
 ان يصيد وان لا يصيد بارادته ما وجد في نفسه خلافاً مستحيل اما لو بين بان يتقدم في الاخبار بانه لا يصيد
 فيبقى مما جاء به لستلزم عدم تصديقه في ذلك الاخبار وايضاً ضرورة انه شئ مما جاء به وما يكون وجوده مستلزماً
 لعدمه يكون محالاً فلا يتم كما ينبغي وهذا التقدير لاختاره الشارح في جوابي التصديق وترك الجواب على هذا التقدير
 بان لا يمارى عبارة عن التصديق بجميع ما عاين بحسبه ومعنى لا يومه برفع الجواب للكل لا السلب الكلي فلا ينافي بالتصديق في
 هذا الاخبار قائل وفي قوله والذي نجم مادة الشدة انما ذكرنا من المباشرات قوله والذي نجم مادة الشبهة
 هذا الجواب لاختاره السيد الشريف قاصداً في شرحه للواقع وحاصله ان لا يمارى الجواب في حقه غير مستلزم
 للعلم وانما العلم هو المتضمن وهو به مشروط بالعلم التفصيلي بالتصديق بانه لا يومه المستلزم للحال انما يكافيه اذ
 علمه من الله بخصوصه وهو علم الله تعالى واخباره للرسول لا ينافي ذلك فهو كقوله الله لنوح علمه لو يومه
 الا من قبل من الاية ولا يخفى ان هذا الجواب انما يدغم الشبهة عن الوقوع لا عن الجواز لان وصول ذلك الاخبار
 اليه ممكن والمعلق بما يمكن ممكن وفيه اختلاف والايان محجب اختلافه في نفسه وهو مستبعد جلاله لا يمان
 حقيقة ولعله لا يتصور اختلافه فيها بحسب الشخاص قوله لو صح هذا التقدير الا انما ذكرنا الشارح بقوله وحاصله
 تفصيله من الملائكة وما ذكرنا الحسنة نفق اجال وحاصله ان اولئك جميع مقدمه ان بطلانه لا يتخلف الحكم عنه في مادة
 مثل الجواب حيث قدم التكليف بالايان فضلاً عن الجواز مع جريان الدليل فيه بان يقال انه لو كان جازماً لما لم يصر
 وقوعه ثم لكنه يلزم ان لا يستلزم ذلك بل كلام الله تعالى حيث اجتمع بانه لا يومه قوله مع ان العلم بالضرورة
 الموجبة انه دفع لما يوتهم من ان المدة على ان لا شئ من المتولدات بمكسب العبد الدليل انما يثبت في العلم بالضرورة
 الغير القائمة بحال القدرة واقا المتولدات القائمة بحالها فلا كالعالم الحاصل بعد النظر القائم بحاله والالم الحاصل
 من ضرب المشيخ لنفسه وبخلاف ذلك فحاصل المدغم انما نفهم بالضرورة انما لا ينافي بالنسبة الى المتولدات الحاصلة في ذلك

الى المتولدات الحاصلة في غيرنا وليس شيء منها مقدور التولد لا يمكن من عدم حصولها فاعلم انه لا التسلسل
 في جميع المتولدات قوله يرد عليه عدم تمكن العبد الحاصلة الا بعد ان يتمكن من عدم حصولها عند حصول
 مباشرة ما يوجب حصوله فهو موارز اريد منه بعدم مباشرة ما يوجب حصوله لنفسه لكن عدم تمكنه بعد حصوله
 السبب كائنا في كونه كتسبا للعبد الا يروى ان فعل العبد لا يمكن تركه بعد مباشرة ما يوجب حصوله اعني صرفه الا
 والقدر نعم اريد العبد مختار فيه فكذلك المتولدات قال الفاضل المحشي يمكن ان يقال ان كل واحد من مبنى من افعال اللب
 الممتدة زمانا والمتولدات معتد زمانا فاعلم انك اذا صيرت التسلسل يحصل فيه التمدد زمانا فانك لا تفقد على
 دفع امتداد هذا الامر في ذلك الامر بخلاف ما اذا ضربت بمتد زمانا فانك اذا اخرجت ترك مباشرة هذا
 الضرب المتد فانك قد اخرجت ترك امتداد فظهر من ذلك ان التسلسل للعبد في المتولدات الممتدة زمانا اذا هي ليست
 قائمة بحال القدرة ولا كالممكن العبد من ترك الامتداد كما عرف في خلافه فافعال الاختيارية الممتدة زمانا وانما قائمة بحال
 القدرة ثم ان العبد يتمكن من تركها متى شاء فظهر على هذه المتولدات الغير الممتدة اذا كانا بالفضل اقول ما ذكرنا
 كلاما وهو من تسريح العبد كونه ترك امتداد المتولدات الممتدة فيحقق حين مباشرة الضرب لنا انك
 على ان ضرب بمتد باسند لا فيحصل التمدد وضعيفا فيحصل غير ممتد بعد مباشرة غير متحقق في افعال الباشرة ايضا
 فانما بعد تحقق الضرب لا يفقد على عدم مباشرة ضرب ممتد على تقدير التسليم فعدم القدرة على امتداد لا يدل على
 ان لا يكون نفس المتولدات مكتسبا ومغذوا للناظر لا بل مدلى قوله ولم يقتل الجار ايعتبه اذ على تقدير عدم
 لا قطع بوجود الرجل عليه فلا قطع بالموت لا بالحياة قوله من غير قطع بامتداد العمد على ما ذهب اليه جمهور المعتزلة
 من ان مقتل العاصي الممتد لا هو جله ولا قطع بالموت بل القتل على اذهاب النية بالمرءية منهم فانه قال لو لم يقتل
 لما تبيد القتل وتسلط بان لو لم تمت لما القاتل اقلها لا حلا فذكره الله تعالى في علمه وهو هو والجواب ان عدم القتل
 انما يتصلو على تقدير علم الله تعالى بانه لا يقتل كما ثبت محمدا في شرح المقاصد قوله اعلم بوصلة اليه يعني
 انه تعالى لما افاض القاتل على قتله فقد قطع عليه الجمل ولم يوصله الى الجمل فضمير الفاعل في لم يوصله راجع الى الله
 لا الى القاتل على ما راع الفاضل المحشي حتى يرد عليه ما قاله من التفسير بقوله لم يوصله معنى على ان يكون عبارة الشرح
 هكذا القاتل قد قطع عليه كاجل الكون الواقعة في اكثر الشرح والله تعالى قد قطع عليه الرجل وسر لا يوافق قوله فهم اي
 المعتزلة ولما ذكرهم لم اعرف من خلاص القول المبرر في قوله وحاصل النزاع ان الجمل بالاجل المضاد اياه
 المقصود من هذا التفسير بيان الفرق بين مذهب جمهور المعتزلة واهل السنة وذهب ما يقال انه اذا كان الرجل نه مان

بطلان الحيوة في علم الله تعالى كان المقبول حيث ما جزمه قطعا وان قيد بطلان الحيوة بان لا يشرب
فضل من العبد لم يكن كذلك قطعا من غير تصور خلاف فكان الخلاف لفظيا على ما يراه الاستاذ وكثير من
وتقرر الجواب الرابع بل بطلان المضاد زمان بطلان حيوية بحيث لا يخلص عنه ولا تقدم ولا تأخر على ما يشير اليه
قوله تعالى اذ جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون ويوجه الخلاف الى انه هل يشق ذلك الشخص المقتول
او المعلوم في حقه انما يقتل بان والى المقتل يعيش اذ كذا في السوال والجواب في شرح المقاصد ولعل جوابا حقيقيا
ان المراد زمان بطلان الحيوة في علم الله تعالى لكن مطلقا بل ما علمه وقدره بطريق القطع وهو بطلان محال للحياة
كأنه لا يلزم من عدم تحقق ذلك في المقتول بطلان العلم عن المعلوم لجواز ان يعلم ببقائه بصورة بالقتل مع تلخا
الذي لا يمكن تخلف عنه قوله قلت قوله لا يستقدمون لا يعني ان قوله لا يستقدمون معطوف على قوله اذ جاء
اجلهم على الجزاء فعني الآية لكل امة اجل فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون عنه ولكل امة اجل لا يستقدمون عليه
هو المشهور ولا يخفى عليك ان الآية تقتضي قوله لا يستأخرون معطوف بالشرط غير خاف وان صح مع الالتماس الى الفهم السليم
ان يكون معطوفا على لا يستأخرون قال بعض المحققين ان قوله لا يستقدمون معطوف على قوله ولا يستأخرون لانه سبحانه
وتعالى يبدل ان على ان عند مجيء الرجل كما عتنته التقديم عليه قصر مدة هي الساعة كذلك عتنته التأخير عنه وان
كان الثاني ممكنا عقلا وذلك لا خلاف ما قلناه وعلمهم ان الجمع بينهما مما يضاف ذكر كالجزم بين من يشق التوبة في الآخرة
حصول الموت ومن مات على الكفر في التوبة عنه في قوله تعالى ليمت التوبة للذين اعملوا السبلات بجهالة الآية
ولعل هذا ما ذكر في حواشي شرح التلخيص الله عطف على الجزاء بناء على ان يكون معنى قوله لا يستأخرون ولا يستقدمون
لا يستطيعون التفسير على معطوفه تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين من هذا الباب قولهم كلمته فواو على
سوداء ولا يضيء فلا يرد ما قال الفاضل المحشي ان في هذا اللفظ حاصل بذكر الجزاء بدون قوله لا يستقدمون
والحق انه معطوف على مجموع الشرط والجزاء على احوال المشهور قوله قالوا للسائل بعد ان يعنى المجتهد اذ عوا الضمور
في هذا وقالوا الاستشهاد اذ المذكورة في بيانها تشبهات فاحال المشار لفظ الحق على انفسها فيهم حية قال
احتج بطريق الاستعارة لكونها في صورة الحق ويمكن ان يقال فيه اشارة الى قساد زعمهم اذ جاء الضمور وما ذكره
الفاضل المحشي من ان مراد على الضرورة من المعتلة هو ان المؤمنين من ثابته وان المجزوء كانوا يقولون ان المسلم
استكلاكية وما ذكره المشار بقوله واحتجنا كما عتني على هذا الجمع هو من المعتلة فلا حاجة الى ان يجعل لفظ الاحتجاج
محازا عن التثنية فليس يشي لان المعتلة قاطبة اذ هو الضرورة في تولد في المقتول من فعل القاتل بل في سائر

في شرح المواقف قال والله لو لم يقبل لما شئ الى ابد هو احد وادعوا فيه في قوله من فعل القاتل وبقائه لو كان
المرءى ولما ادعوا في سائر المتولدات وانتفاها عند انتقامنا انتهى والحد الذي نقله من الجرحين ويدعي
من المعترلة انما هي كونها مستندة الى العباد لا كونها متولدة من افعالهم فان الجرحين يدعي الضميمة في
بواقي افعال العبد مع جهل المعترلة يستدلون عليه وتامة بواجب بقول انها حادثة لا محدثة لها والقيام اكلها
من فعل الله تعالى لا من فعل العبد المخرج لك من الخصلة فان لم تكن كورة فيما بينهم على ما ذكر السيد الشريف قد
سره في شرح المواقف قوله يرج عليه انه لا يوافق الا يعيى المفهوم من محض رجل الزنا ان الرجل هو الزمان
الذي يطل فيه الحيوة من غير تقدم وتأخرها وواجب ان يتصل فيه تعدد والخصلة انما هي في حقيقة في المقتول هذا
الجواب يدل على تعدد الرجل احدهما السبعة والخمسة سبعين قيل عليه محمول الجواب انه نعم قد مره اربعين
على تقدير سبعين على تقدير حتى يلزم تعدد الرجل بل محمله انه تعالى قد مره سبعين مجيئها يقتضيه المقدم والتأخر فكلها
بإطاعته بصير سببا للتكثير بصير مع اربعين لبيحة من بحر الطاعة لسبعين قوله او المراد الزيادة بحسب الجرح
والبركة اى يعنى الزيادة بالطاعة تزيد في العمر بانها تزيد فيما المقصود لهم من العمر وهو الكتاب الكمالون
والخيرات والمبرات التي بها تستكمل النفوس الانسانية فيغوز بها العادة اتدنية قوله فانه مخالف للمعترلة اى
حاصل الخلة او الاجل في الجوار الزمان الذي علم الله تعالى انه يموت فيه ولنا سره اجل واحد عند عمر
الكعبة لانه لا يتقدم الموت على الاجل عند الساعة ويتقدم عند المعترلة وقال الكعبي انه مسدود احدهما
القتل والثاني الموت والمقتول ليس بميت عند بناء على القتل فكل العبد الموت لا يكون الا فعل الله تعالى
مفعوله واثر صفة قوله فينا وله اى كل الاكل التناول المستور بها ايضا قوله وقد يفسر اللفظ بما
الله تعالى الى الجوان فان وقع سوء كان حلا او حسدا اما من العطى في الشر واما من العطى في
او غير ذلك هو التعريف الموعول عليه عند الامتاع قوله فكل هذا اى في هذا التعريف يلزم ان يكون العبد
مقتولا ماسا الله تعالى وانتم به قوله وفيما في جعلها رقا بعد فانه لا يقال للمعامرة في قوله مروق ولم
انما كل شخص رقيق عمة لانه يجوز ان يلق به احد من غير جهة الاكل ويقسمه الاخر بالكل قوله ولو
الذي يوافق هذا التعريف قوله نعم ومما رزقهم يفتنون فأنه يجوز ان يكون الانقياد بوجهه الاتفاق على
مخالف التعريف الاول فانه لا يوافقه لان ما يتساو ولا يمكن انفاقه على الغير قوله وقد يقال انه اى على تقدير
اللفظ والمعنى القول بالحق على المتقرب من ان يكونه صيد قوله والاحتمال اى ان لم يكن المراد بالحق

لخصه الذن في التصرف الشرعي بخلاف تعريف الرزق عن معنى الرضا فاذن الى الله نعم وهو معتبر في مفهوم الرزق
 عندهم ايضا لما سيجي في الشرح حيث قال معنى هذا الاختلاف انه قوله في يده فم لا خطه المحشية اي اذا
 كان المراد ما ذكره في ملاحظة الخط المحشية اي مملوكه ياكله للمالك من حيث انه مملوك بان يكون ما ذونا في اكله ما اذن
 من انه ينبغي ان التعريف بحسب السلم وخرارة اذا اكلها مع حرمتها فانها مملوكا له عند ايجنته ثم عليه فيضد عليه
 اذا اكلها للمالك مع كونها حراما واما قلنا في ملاحظة كانهما من حيث اكل كل ليا مملوكا له قوله وفي بعض الكتب انه قيل
 شرح نظم الا وحكم الاحكام ليس عليك عند المعتزلة في اندفاع النقض بالحجج المختصين بل لعدم كونها مملوكا
 قوله مع انظر قوله نعم وما من اية انما قال ذلك اذ يجوز ان يقال المراد كل اية حرة وانه اويقى الحكم على
 الكل على سبيل التغليب لكنه خلاف الظاهر فيقضى ان يكون كل اية مزرقة مع الابدان لا يتصور في حقها
 ملك وكذا يخرج رزق العبيد والاماء اذ لا ملك لهم قال المحشي المدقق واعلم ان قولهم ما لا يمنع من
 الانقضاء به ان كان المراد بلطف ما اكله وبالمستغنى والعقل يرد ما كوال الله واجليه ايضا فلا وجه لخصه
 بالاولى والافلا يصح قولهم وذلك لا يكون الاختلاف لا ان لا يهاب لا يتصور في حقها حل كاحرمه على ما في
 المباحث اقول معنى قوله وذلك لا يكون الاختلاف ان ذلك لا يكون بالنسبة الى المكلف الاختلاف بقضية ان
 التزام في تركه والعبرة في مطلق الرزق والشاغل الرزق الدواب ايضا فيكون ما لا يمنع من الانقضاء بالنسبة
 الى العبد مقصورا على ما لا مطلقا فلا يلزم خروجه رزق الدواب عن التعريف الثاني قوله اجب عليه انه
 اي اجب على هذا الا عتراضا بغيره في مذهب التعريف الثاني بانه نعم قد ساق اليه كثيرا من المباحث
 ولم يمنع من الانقضاء الا انه اعترض عنها واستغل باكل الحرام مبسوع اختياره واما المنقضى عن التعريف
 الاول فيغير مذهب حيث اعتبره اذ كل قوله على انه منقوض بمباحات ولم ياكله اي على ذكرهم من ان يلزم ان
 يكون من اكل الحرام مزروقا وهو بطوله نعم وما من دابة في الرضوان على الله رزقا متفقون عنيات ولم ياكل
 شيئا من جنس الا ولا حراما فانه يترام ان لا يكون مزروقا وهو بطوله لانه المذكورة فما هو حرامكم من هذه المادة
 تنهوا عنها عن تلك المادة فان قالوا لا وجود لمثل ذلك الشخص فانه قد انقضى به من حيث هو الحيوان والموجود الحيواني
 قد رده فنقول في براءة من اكل الحرام وهذا النقض انما يرد لو ثبت بطلان كون من اكل الحرام طول عمره مزروقا ولا
 المذكورة على ما في شرح المقاصد واما لو ثبت بطلان خلافه فلا جرم قبل ظهور المعتزلة على ما في المواقف فلا بد من
 قولنا انما فيه فوات عقاب ما لا لا مقابله بغير بيان طريق الحق ومير ومير من الابدان صلا او سمية صلا او سمية

مع ان المفهوم من الايات والمعلوم من المحادرات وجود المتقابلة بينهم فقولهم وكذا قوله تعالى ولما نزل الوحي وكذا
 الهداية محاز عن الدعوة وبها طريق الحق في قوله تعالى وما نزلناهم بها من قبلناهم انما نزلناهم بها من قبلناهم انما نزلناهم بها من قبلناهم
 لاستصحابهم العمى على الهدى بعد خلق الله تعالى الهدى فان استصحابهم العمى على الهدى عنى هو المشهور كناية
 عن عدم احتوائهم فالمسمى وانما نزلناهم الى طريق الحق ولو فمناهم سبيل استعدوا لهداهم مقاصدا
 فاستحبوا العمى الكفر على الهدى على الايمان قوله ويجوز ان يكون الوجه اى محتمل ان يكون الهدى فى الآية عار
 معناه المحقق ويكوز المعنى وانما نزلناهم اليهم فانه اذا استحبوا العمى على الهدى فيكون الهداية حاصلة
 لهم الا انهم تركوها بانزلناهم ونما قلنا محتمل ان يكون المراد كذلك ادلاله سابق الآية ولا لا حصرها
 على انهم لم يوسسوا الصواب ولم يحصل لهم الهداية فيجوز ان يكون الهداية حاصلة لهم واستحبوا العمى كناية عن
 بعد حصولها فلا حاجة الى ان يكون البصر عن الحقيقة قوله وايضا قوله تعالى وما نزلناهم بها من قبلناهم انما نزلناهم بها من قبلناهم
 مختلف في الهداية فمعظمهم مهتدون وبعضهم ليس كذلك وبما طريق الثواب بهم الكل فلا يصح تفسيرها به
 قوله وايضا يقال في مقام المدح انه يقال في مقام المدح فلان وهدي فلوكا الهداية بمعنى البيان لكان معناه
 فلا من سبيله طريق الحق ولا صرح فيه اذ لا ملائمة ليجب حصول الهداية والبيان لا يستلزمه قال بعض الافاضل لو
 اراد بالبيان اطلاقه لاد است طريق الصواب لم يوافقه الآية والمحدثين ويلزم الاعتراضات الثلاثة التي ذكرها
 المحقق اما لو اراد به اطلاقه طريق الصواب من حيث ان طريق الصواب فيما يوافق ان الرسول لا يمكن سداد
 طريق الصواب من حيث انه هو بل هو من خلق الله تعالى ويصدق الاعتراضات المذكورة ايضا كما لا يخفى
 قوله وما يقال ان الكمال يقال السبيل وان لم يمتزج بمحصل الهداية لانه ينفيد الاستعداد التام بحصولها وهو
 فضيلة في نفسه فيجوز ان يكون المدح باعتبار ذلك الاستعداد الحاصل منه فلهذا بار الاستعداد التام بحصول
 المقارن مع علمه بدمه يقتضيه الذم عليه فضلا عن ان يكون مملوفا قوله وفيه بحث اى فيما يقال في دفع ما
 يقال ان الاستعداد والتفكير في نفسه فضيلة ولذلك انه هو باعتبار مقارنته لعدم الحصول هذه المقارن
 لا تنافي كونه فضيلة مستقلة لا يحد من اى حد انه ويكون يقال المراد بقولنا انه يقال في مقام المدح
 فلا وجه له يقال في مقام المدح ان يقال انية هو تسمى عجزا انه لا يفرق بين الهداية وبين المدح
 ان بيان الطريق لا يستلزم مساداة المثل في المدح ولا وولذلك البحث قوله نعم التمكن اى نعم يمكن
 يقال في دفع ما يقال ان الاستعداد والتفكير في نفسه علم للكل فلا ينافي المدح وكون تمام امرهم غير معين

قد را حتى يصحح ان يصحح بآثار قوله ولقوله تعالى هذا الصراط المستقيم يعني لا يصح
 كان طلب الهداية بتحقيق شهادة الالية والحديث والطلب يقتضي عدم حصول المطلوب اذ لا معنى لطلب
 الحاصل فيلزم ان لا يكون البيان المذكور حاصلا وليس كذلك قوله ويرد على هذا اي على التمسك بالالية بانه
 بناء على التفسير لا يوجب الهداية ايضا ضرورة فان الاهتداء حاصل محقق فيهم والطلب يقتضي عدم حصوله فلا
 من الصرف عن الظاهر والحق على الجار فحي مجازا عن زيادة البيان على ايقول المغترلة او عن التفتيش والادام عليها
 ما يقول معاشرا من أهل السنة فلا يصح التمسك بها قوله ويكران يقال اى كى ان يقال في دفع ما بينهم من كلام الشارح
 من اذكرة المشائخ في الفروصا لما هو المشهور لان ما هو المشهور هو المعنى اللغوي والعرفي وما ذكره المشايخ
 المعنى الشرعي فلا منافاة بينهما قوله اذ لا يصح اى لا ينفك في الدين سواء اعتبر جانب علم الله ولم يعتبر قوله فان
 قلت بل لا يصح اى لا ينفك في الدين والوجود والكيفية والتعريف للنعيم المقيم اى التام فيكون لكونه اعلى المنزلة فيكون
 اعتبر جانب علم الله تعالى يعني الجواب المذكور انما هو على نعم من لم يعتبر في الا نفع جانب علم الله تعالى وقال ان
 من علم الله منه الكفر بحسب تعريضه للايمان ونعيم الجنان على ما ذهب اليه معتزلة بصرة واما اذا ما اعتبر في الا نفع
 علم الله تعالى على ما ذهب اليه الجاهلي وتابعة فيكون لا يصح في حق الكافر القصور عن العلم بالخلق واكافاته او سلب العقل
 اظهر عدم ورود الودشك الى المذكور اجملي هذا واما ما ذهب اليه معتزلة بغداد من ان معنى وجود الاصل له وجودا في
 المحكم فلا يرد عليه شيء مما ذكره الشارح وانفتح في قدر في صدر الكتاب قوله فانهم قالوا حاصلا ان المصيبة انما يكون
 الاصل في الاختيارية اذا كان الاصل له واجبا على الله تعالى بحيث يستحيل تركه عند تعالى لا يستلزم الخجل والسفاهة والجهل
 الله ذاته تعالى على ما قالوا ان يكون لازما لانه تعالى لا يكون له تعالى اختيارية فلا معنى للذم في مثل ذلك الفعل ولا معنى
 لطلبه لا يمكن له تركه واما قيد الاصل في المقدار فغير المضمرة منهم قالوا الاصل في المقدار المضمر عن واجب على الله تعالى
 بل يجب تركه كاجزاء الطفل والكليفه بقرض النعيم التقيمه فان ذلك وان كان اصل له في الدين اكانه مضرا له
 اذ لو كان محتملا ليطعن في استيفاءه في القابل الا كبر قوله حاصلا ان الاصل له امر لا يستوجب له معنى لا يتم ان ترك الاصل يكون
 مجزا او سقما لان كل ما يفعله الكرم الحكيم العليم بعواقب الامور لا يكون خاليا عن المصلحة وان لم يكن اصله بالنسبة الى العبد
 فلا يكون مجزا وسقما بل بالغاية للمصلحة واما الاصل في العبد فتعريفه وجب عليه كونه محض حق الله تعالى فيفوز ان يفعله
 وان لا يفعله وعاية لمصلحة اخر قوله قيل عليه المغترلة اى قيل عليه ان ما ذكرتم من جواز ترك الاصل لا يقتضاه
 الحكم وباشتماله المصلحة لا يوجب الفقد للمغترلة فانهم ايضا يجوزوا ترك الاصل اذ اقتضاه الحكم على

قال الزمخشري في التفسير قوله ثم ان تقدمهم قائمهم عبادك وارفع لهم فانك انت العزيز الحكيم
 على تفنن ذلك ليس يخرج عن حكمك بل يعي اسلمه المغفرة وان كان اصلهم بالنسبة الى الكفار جزءا مما كانوا
 يعنون ان يعرفهم وتترك ما هو الاصل بالنسبة اليهم فيجوز لك كانه كما يكون خلافاً من مقتضى حكمك قوله
 وحياته انه لا دالة في كلامه على انه لا يعنى ان كل واحد من المشركين لا يدل على اعداء المغفرة اصله حتى يكون المغفرة
 تركه ان اصله تسبب اقتضائه الحكمة ووجوب عدم المغفرة عنهم لا بدل على كونه اصله لا يجوز ان يكون كحل استبعاد
 الكفار العقاب في ما هو ملتهم من وجوب عقاب العاصي اذ انية المطيع على الله تعالى ولو سلم كون عدم المغفرة
 اصله فعنى كلام الزمخشري هو قوله ان تعذر لهم فليس ذلك ببارع عن حكمك بل انه على تقدير ان تعرفهم يكون ذلك
 الاصل في دفعه الحكمة فلا يلزم من وجوب ترك الاصل ولا يلزم من ذلك ان يكون المغفرة في نفسه اصله لان كونها اصله
 على وقوعها والوقوع عرفي من الكفار عندهم فيجوز ان يتغير المعنى للهم ولو سلم ان الاصل على تقدير المغفرة ايضا
 عدم المغفرة فلا يلزم ان يلزم من وجوب ترك الاصل لا يجوز ترك الاصل الا هو عدم المغفرة على تقدير الحما لا
 هو ان يعرف الله لم لا يمانى كون ذلك الترك محال في نفسه فان مغفرة الكفار هم على الله ثم هنهم وتترك
 الاصل الا هو عدم المغفرة معدن والمعلق بالمعنى حال ولو سلم جميع ما ذكره الكلام من جمهور المغفرة كما هو
 كمال القائل المحسن لقائل ان يقول ليرى احد ذلك القائل ان في كلام الزمخشري دالة على عدم المغفرة
 كما رعت بل مرادة الزمخشري جواز ترك الواجب انقصت الحكمة حيث جاز ترك عقاب الكفار اذ انقضى
 الحكمة فلم يرد ذلك انه يجوز ترك الاصل اذ انقصت الحكمة تركه اذ كان في بينهما في كل واحد منهما ترك الواجب
 بل يقتضيه الحكمة ويدعى ان انهم انه يلزم من وجوب ترك الواجب ان ترك واجبه يجوز ان يكون له خصوصية
 بها فيجوز تركه فان ترك العقاب ترك واجبه هو محض حق الله تعالى وترك الاصل هو ترك واجبه هو حق
 عند فلا يلزم من وجوب الاول جواز الثاني على ان في لزوم جواز الاول من كلامه ايضا ترددا على ما ذكره
 حتى قوله وهم من المحسنات اى الجوارى ذكره المشار مجت وهو انه انما يدل على انه يجوز ترك الاصل بناء
 نضاً للحكمة لكن لا تستلزم ترك ما هي الحكمة مع عدم الحكمة في الترك من قبل وسفه وجهه يستلزم على الله فيجب على
 اية الحكمة من هذا اصحابنا انه لا وجوب عليه تعالى اطلاق الجوارى المذكور كما يحتمل مادة النبوة قوله الامم الا يقول
 الامم الا يقول في فم هذا الجوارى المراد بقى الوجوب على الله تعالى بل وجه الخصوصيات على ما يقول
 عن تركه وجوباً لطلب كعبته الرسول وعقار العاصي وترك العاصي والعوض الامم والاصل كما نفى عليه

مطلوب الحكمة فإنه لازم للحكيم العليم ليعوا قبل قولهم قولك قبل معناه اقتضاء الحكمة أنه يعنى وجوب الشيء على الله
اقتضاء الحكمة مع كونه قادراً على تركه وهذا غير الوجوب بين اللذين اطلما الشارح بقوله اولين معناه مقتضى
تاركه الذم قبله وجوابه انهم الا حاصله ان هذا الوجوب بين المعنى عند المعتزلة بعينه الوجوب الذي هو مطلق
الفلاسفة لانهم جعلوا الاختلال بما يقتضيه الحكمة نقصاً مستحيلاً على الله نعم فليست بزم المحم كونه ترك ما يقتضيه الحكمة
مستحيلاً وان صح ذلك للترك بالنظر الى ذاته تعالى فيكون صدوره ما يقتضيه الحكمة لازماً لذاته لا قضاء الحكمة وهذا
مذهب الفلاسفة حيث قالوا يصح صدوره للعالم وتركه بالنظر الى ذاته تعالى لكون طرف الفعل لازم لذاته تعالى
على العالم والمقتضاء الحكمة وما نحن بمعاشر أهل السنة فلا نقول باستحالة ترك ما يقتضيه الحكمة الا باستلزامه
بحال ان يكون في تركها حكم ومصالح لا تطعم عليها وان كان يحجب عليه سرعة مطلق الحكم وهذا كله بناء على
بالحس والعقل العقليين فانهم لما قالوا ان ترك الاصل واللفظ وعقار العاصي وثواب المطيع قبيح عقلاً كما يجوز
على الله حكمه الوجوب تلك الخصوصيات وقالوا الاختلال به بنقص مستحيل فلهذا هم مالم يسم الفلاسفة من نفى
الاعتناء بقوله وسيندونه الى العناية الزولية اعلم بسند من الفلاسفة ايجاد العالم الى العناية الزولية و
علمه نعم بوجه النظام الاكل في الزل قال ابن سينا العناية اساطة علمه الاول بالكل وما يجب ان يكون عليه
لكل حتى يكون على احسن النظام وكلها فعمله الاول بكيفية الصواب في ترتيبه وادراكه من لقيض الحجب والوجود
لكل من غير انبعاث وقد صدق من الاول الحق تعالى وقدس قوله ولهذا اضططر للتأخر وبانه ان كل
لنا الوجوب بهذا المعنى يرجع الى الفلاسفة اضططر متأخر والمعتزلة وقالوا ان معنى الوجوب على الله انه
لانه ولا يتركه والرجال لا يتركه فلا يكون شيء من طرف الفعل والترك لازماً لذاته بحيث يستحيل الطرف الاخر حتى يكون
رجوعاً الى مذهب الفلاسفة كما في العاديات فاننا نعلم يقيناً اجيب الجدل ثم ينقلب هباء وان جاز ان ينقلب قوله وجوب
لوجوبه اى اجيب عما قاله متأخر المعتزلة ان الوجوب بح مجرد تسمية اذ يكون محضاً
تعالى لا يتركه على سبيل جرى العادة وذلك ليس من الوجوب في شيء بل اطلاق الوجوب عليه مجرد اصطلاح قوله
الاجابة اى الجح من متأخر المعتزلة انهم لا يجعلون ما اخرج الشارح من فعله تعالى مرجحاً للقيمة
الحسنة الصراط والميزان والكوثر والتعظيم ونحو ذلك واجبا عليه تعالى مع قيام الدليل وهو بيان
لشارع على ان يفعله البته فان معنى الوجوب على ما قالوا المستحق في الافعال التواضعية الشارع كما هو متفق
الا مذهبنا اوجبنا على الله تعالى الاصل واللفظ والثواب لتعاقب نعمه بهم انهم لا يجعلون ذلك الافعال

تعالى فقد قال الله تعالى على الاطلاق وله التفسير والبيان لا يتوجه عليه الا ما اهل العلم على فعلهم
الان قال بل هو المحمود في كل انفعاله وهذا البناء على بطلان كون الحق القديم الاشياء ذاتيا بل كل ما قبله
حس والمفترضة الفاعلون بالوجوب العقلية على معنى استحقاق تاركه الذم بيكروون ذلك في تقدير قوله
بالافتقار اشلاء لا ما ذكرنا من المفترضة لا يتفق وفي الله لا معنى للذم لا للملك على الاطلاق قولنا ما
قدنا بالامكان الا من اطلاق الامكان هو ما يذكروا في محجة الرد من عدم كفاية الامكان الذهني في البعل
بالظاهر المراد بالامكان الامكان الذي في المفسر يحكم العقل بعدم امتناعه لكن لا بد من الاستدلال
عليه لا يحكم العقل بذلك غاية التوقف من ان القوم لا يتصورونه فالحجج بالامكان الامكان الذي
وانه كاف في العلم بالظواهر على ما عرفت ومحجة الروية يحكم العقل بقوله في المحتجابات العقلية الذهنية ما
يحكم العقل بامتناعها وعلى الترجيح الاول ايقابل بالادائية فتذكر قوله لتقدم العقل على العقل كان العقل
لكونه موقوف على اثبات الصانع وكونه علما قادرا في ابطال العقل بالعقل ابطال الاصل بالفرع
ذلك ابطال الاصل والفرع جميعا قوله يجب تلويله بالاستيلاء والغلبة كما في قول الشاعر شعره
عمر على العراق من غير سيفه دم مهران * اى استولى غلب عليه فهو من قبل التورية وهو ابطال لفظه
معينان قريب بعيد يراد به البعيد يجوز التأويل على اى من لم يقف على قوله الدلالة ويوجد له بقوله والواضح
العلم وما على اى من يقف عليه فلا يجب التأويل بل يجب ان يقف على الى الله تعالى ان يصدق بانه
مر عند ربنا على ما روى عن احمد بن حنبل ايضا انه قال الاستواء معلوم وكيفية مجزئة والهجج بها
لكن على هذا المذهب ايضا العقل الالهي المحتجابات العقلية تلبيس دليل في هذا لان علمه مقوض الى الله وما علمنا ان
سئل بانه من عند الله تعالى قوله ونحوه هو ما ذكره صاحب الكشف انه لما كان الاستواء على المرتبة
الملك مما يتبع الملك لا يجعله كناية عن الملك لما امتنع من هذا المعنى الحقيقة صار مجازا وهذا كما يقال استوى في
السيرة اذ اصدار الملك وان لم يجلس على السيرة بل يمكن له سيرة اصلا كقوله تعالى وقال اليه هو يد الله
هو تجليل بل يراد به مبسوطة اى جواد من غير ضرورة ولا غل ولا بسط قوله عرضهم على النار الحرقهم
هو العرض في اللغة يبيش اذ ورد في تفسير العزيز بالاحراق وتفسير بالذم لان الاحراق لانه تعرضهم على النار كما
عرضهم على السيف قوله وقوله تعالى ويوم الساعة اذ يعصى وجه الاستدلال على الية اعطف قوله
تقوم الساعة اذ توجه الاستدلال على الية اعطف قوله ويوم تقوم الساعة على قوله الدار يوم صور على

دليل على ان عرَض قبل يوم القيمة ولا سميته في كونه بعد الموت لان الرحمة في حق المولى وما ذاك الا عند
 الغفران لا يعني به العذاب الذي هو بعد الموت وقبل قيام الساعة قوله وجه الاستدلال ان الفناء لا يعني الفناء
 يدل على ادخال النار عقيدته غرق متحقق بل محتمل ومعلوم ان عذاب القيمة ملازمة عنه زمانا طويلا ^{تست}
 عذاب بعد الموت قبل القيامة وهو المراح بعد البقرة اما قال المتكرو من ائمة الدنيا فحجب زمانه ^{تست}
 اقل قليل فلعلمنا استعمل الفناء واياك كذا في قوله جوز بعضهم تعذيب غير الخي لا ذهب الصالح من المعتزلة واياك
 جوز الطبري من الكرامة الى الجوار تعذيب غير الخي وهو سفسطة ظاهرة لان الحاصل له فكيف يصور التعذيب
 قال المفاضل المحشي قد روى رواية مشهورة ان بعض المشركين قد كرم وصدق حمل عليه السلام وان بعض الاشجار كان
 يالسبا حتى انقطع ماؤه عن خوفه ان يكون قد جثم عليه باسمه قوله تدبر فو هذا الناس والحجارة تعاقدا
 ان يخلق في الاشجار والحجارا كما يكون نسب التنددها وتلموا انتهى كلامه ولا يخفى عليك ان المراح بالحي هذا ما يقع
 فيه الرمح ويصله عنه الافعال الاحتمالية بل ما يدركه العلم والادلة فاذا اخلق الله فيه ادراكا يكون سببا في ذلك
 كالم والذلة يكون نصيبا الجماد اولها قال المشاهر في الجواب انه يجوز ان يخلق الله في جميع الاجزاء بعضها نوعا من الحيوة
 لما يدركه العلم والادلة قوله واما تعذيبه كما قول انه دضر ما قيل ان تعذيبه من كل السباع والطيور وتقررت
 جزاؤه من بطونها وفاضلها ايضا سفسطة وحاصل الدفاعة وانهم الامكان فان الدودة في الحرف او في خلل
 البدر مثله ويندرج مع عدم شعورنا بذلك قوله قالوا ان عبيدنا لموت الاول انه اى قال المناخن كاهادة
 بعد موته بعينه انه لو اعيد فان اعيد دفعة الاول ايضا اى وقت المحلة فيكون ذلك المعنى صيدا لرمعا والى المعاد
 هو الواقع في الوقت الثاني من وقت المحلة وثالثا قد جعل في وقت المحلة فيكون صيدا والادى وان لم يعد للوقت
 الاول فلا يكون الاعادة للمعدم بعينه لولا الوقت من حمله العواض للشخصة الشيء فاننا نعلم بالضرورة ان الموجود
 مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان قوله اجيب لا بان عادة اه هذا جوابا لغير
 الشق الثاني يعني اننا نختار انه كما يعاد الوقت الاول فيكون اعادة المعدوم بعينه قلنا لا نرد ذلك بان معنى اعادة
 للمعدم بعينه اعادة العين بالمشخصة المتعبر في وجودها الى اوجده لان الوقت من الشخصات لا يتغير في الوجود
 الخارج فان زيد الموجود في هذه الساعة هو بعينه الموجود قبلها ما ذكرت من اننا نعلم بالضرورة ان الموجود مع قيد
 كونه في هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان فهو امر وهمي والتعار الذي يحكم بالضرورة انما هو
 شيء الذي هو في الاعتبار دون الخارج والادى وان كانت الوقت من الشخصات يلزم ان تسدل

الشخصيات ليستلزم تبدل الذات بقال انما يلزم التبدل لو كان كل وقت مع باقي الشخصيات
 متمازاً معاً السبق وهو لم ينجح وان يكون كل وقت مع باقي الشخصيات على تشخص كان حاصله في
 السابق مع الشخصيات لا يجوز وتوارد لعل المستقل هل سبيل التبدل جائز لا فاقول نعم بحصول إعادة المعدوم
 ليس من عجز إعادة الوقت الاول الشخص الحاصل في الوقت الثاني مما حاصل في الاول لا يتقادت قوله لا يقال
 في الاول انما يلزم تبدل الاشخاص بحسب الاوقات لوجوب المستند لاطلاق الاول من جهة الشخصيات
 كمن قبل ان يكون مراده بقوله ان الوقت من جهة الشخصيات ان وقت الحوادث من جهة الشخصيات ثم لا يلزم
 تبدل الاشخاص بحسب تبدل الاوقات لعدم تبدل وقت الحادث قوله لا فاقول هذا مع انه كلام اسنداء بقول هذا الكلام
 مع كونه كلاماً على السداد على قوله والذليل من تبدل الاشخاص مراده وعدم افادته المثل للبقاء للموجود اعني كونه
 الوقت من الشخصيات الخارجية محال منفع به انه لا يجوز ان يكون وقت الحوادث من جهة الشخصيات المعبر في الوجهة لا العبر
 في الوجهة الخارجية ما لا يتصور الجواب به وقت الحادث ليس كذلك فالشيء موجود في الزمان الثاني مع انتهاء وقت
 مدة وقت الحادث من جهة معدن الوجه الحادث ولا يكون من جهة شخصياته فلا يصير علمه في الاعادة كما لا يخبر
 عنه في حال البقاء قوله وثانياً بالمراد هو الموجود اى جيب ثانياً بالمراد وحاصله اختيار الشر الاول
 وهو ان الوقت معاد ايضا ولا فائدة لو كان معاداً لزم ان يكون مبداء معاداً كالمراد هو الموجود في الوقت
 المبداء وهو الذي لم يسبق له وقت الحوادث والمفروض ان الوقت هو هنا معاد وسبق مجده في آخر فلا يكون مبداء
 بل معاد افاً كون الشيء مبداء انما يعرض له باعتبار كونه غير مسبوق مجده في آخر وهذا الامر غير متحقق في المبدأ
 انه مع وقت مسبوق مجده في الاول انما قال فضلاً عن إعادة الوقت غير البيوت غير اتم فان شتر جميع الامور
 في وقت واحد من اوقات تبدلها متخالفه وكان إعادة الوقت بعينه مع كانه يستلزم تحلل العلم بين الشيء
 ونفسه ضرورة ان الوقت السابق بعينه الوقت اللاحق ولا يمكن الجواب بانه في الحقيقة تحلل العلم بين زمان
 انجود كانه يستلزم ان يكون للزمان ما في الخاصة الجواب الثاني اننا لا نرى على قدر عدم إعادة الوقت بل
 ان يكون مبداء لان المفروض ان الوقت ايضا معاد ولا يخفى انه لو قدر دليل متنازع إعادة المعدوم
 فانه ان يعاد الوقت الاول هو مع اول يعاد فلا إعادة للمعدوم بعينه بل يتم الجواب الثاني قوله وقالوا
 ايضا لو اعيد المعدوم اى قالوا لاذن ايضا ان إعادة المعدوم بعينه مع كانه يستلزم تحلل العلم بين الشيء
 ضرورة ان الجواب سابقاً بعينه الموجود لا يختار بل تقاوت وتحلل العلم بين الشيء ونفسه كانه يستلزم

مغايرين والارجم في ذاته الشيء بالوجود على نفسه فلا بد ان يكون الموجود لعدم غير الوجود قبله حتى يتبدل التحلل
 بينها فلا يكون المعاد هو المبدأ بعينه قوله وبجانب الاستحالة اذ لا بد ان التحلل هو هنا محال لان معنى التحلل انه
 كان موجودا ثم زال عنه الوجود في زمان اخر ثم انصف بالوجود في الزمان الثالث وهو في الحقيقة تحلل لعدم وانقطع
 الاتصال بين زمانين الوجود ولا استحالة فيه لوجود الطرفين المتعابرين بالزمان انما هو تحلل لعدم بين شيئين
 ونفسه بمعنى قطع الاتصال بين الشيء ونفسه بان يكون الشيء موجودا ولو يكن نفسه موجودا ثم يوجد نفسه وهذا ليس كذلك
 فان الشيء يوجد مع نفسه الزمان الاول ثم انصف مع نفسه بالعدم في الزمان الاخر ثم انصف مع نفسه بالوجود
 في الزمان الثالث فلم يتحقق قطع الاتصال بين الشيء ونفسه في زمان من الزمان وهذا الاكلية شخص ثانيا
 ثم خلعه ثم لبسه ولا يخفى ان هذا الجواب يبين على الوقت ليس من الشخص ان الشخص في الوجود فلا بد من اعادة
 وجود الزمان قوله وقد يجاب بتجوير الغير بين الوقتين اذ قد يجاب بمنع استحالة تحلل عدم بل الشخص لعدم
 ونفسه لان التحلل المحم وهو ان يكون بين الشيء الواحد جميع الوجود ونفسه هو غير لازم بحوار ان يكون الشخص المععدم
 مقيما عن نفسه في الوقتين وقت الابداء والاعادة بالعوارض الغير الداخلة في شخصه مع بقاء شخصه اذ في كلا
 الحالتين فيكون اعادة المععدم بعينه لبقاء الشخص واستحالة التحلل بين الامر المتعابرين من وجه فان الشخص المأخوذ مع
 الامور العارضة له في وقت الابداء غير المأخوذ مع الامور العارضة له في وقت الاعادة والفرق بين هذا الجواب
 والجواب السابق وان كان في كليهما منع استحالة التحلل ارجح اصل هذا الجواب ان التحلل حاصل بين الشخص ونفسه
 لكن باعتبار مختلفين وهو ليس حاصل في السابق ان التحلل ليس بين الشخص ونفسه بل بين الزمانين المتعابرين
 بالذات فليفسر هذا الجواب غير مبني على عدم كون الوقت من الشخصات بخلاف السابق وذلك ظاهر
 قوله وايضا لانه دلالة جواب بالنقض الاجمالي يعني لو لم تذكر من اعادة المععدم يستلزم تحلل لعدم
 بين الشيء ونفسه كعدم بقاء الشخص من الاشخاص ما ناول التحلل زمانا لبقاء بين الشيء ونفسه كعدم وجود
 مع ان بقاء الاشخاص يحقق قوله وفيه بحث اذ ما ذكر من الجواب الثاني والثالث بحث اما في الثاني فلا بد من اعادة
 بين الشخص المبدأ والمعاد بالعوارض الغير المشخصة لا بد من لزوم تحلل عدم بين الشخصات ونفسه باو
 ذات الشخص ونفسه ان في ذلك الاضلال لزوم التحلل بين الشخص المأخوذ مع تلك العوارض ونفسه لكن المفص
 اعادة الشخص المععدم بعينه لا يستلزم تحلل عدم بين ذلك الشخص ونفسه وهو غير لازم من الغير بالعوارض
 الغير المشخصة وذلك في الثالث ولا بد من معنى التحلل انما ينشأ عن الاتصال بين الشيئين في الواقع فلا بد

فلا يتصور محال زمان البقاء بغير الشيء ونفسه في الشخص البشري لعدم حصول انقضاء بدن ذلك الزمان
 بغير ذلك الشخص بنفسه بخلاف إعادة المعدوم بعينه فإنه يستلزم محال عدم قطع الاتصال بغير الشيء ونفسه
 ضرورة انقضاء المنعم منه يحصل به التحاليل في الزمان فهو كما يبقا في ذلك الشخص قوله اذ اختلفت اجزاء
 قوله قد يجاب له وقوله لا كما يخفى اهـ على قوله وايضا الورود في قوله ذهب بعضهم الى عادة اهل ملهم اربعين
 بانقاد جميع ما سوى الله تعالى وهو مخالف لنظر قوله تعالى وفيه في الله فصوص السجود والارض الامر شاء الله
 واجيب بالاطلاق الا وكن امثله ليمى قناء عرفا وكايم الاستدلال بقوله كما يبقا عليها فان على اهل العلم ايضا
 قوله فان التفرقة بحدود لكل من الاجزاء والجزءان مجزئهما عصفهما اللطوطة منهما وقال حجة الاسلام
 الممكن في حد ذاته هالك انما لانه هالك ويدل على ذلك ايتار الجملية الاحمية الدالة على الاستمرار وقال في مشكا
 الزوارق للمعارفون جعفر الطيار في اقدرة الحقيقة في امو بغير الجديرة انه ليس في الوجود الا الله او كل شيء
 هالك دائما لانه يصير هالكا في وقت من الاوقات بل لا بد له من ابد وقوله لعل الله ثم يحفظ الحرق قبل عليه انه مجزئ
 اريكون الاجزاء الاصلية التي هي الالهة في الحقيقة يقصنها الملك باذنه عند حصوله
 فلا يتعلم منها الكل ولا يحل لها التراب ولا يحصل منها التراب والنباتات الحبيبة لانه من غير احتمال
 يتم عليه شأه بل في الفلوة والاربع العظام وهي رميم قاي مجيبا الله انشاءها اول مرة فانه يصير في
 المشهور هي الاجزاء الرسمية المخلوطة بالزوا ورواية ما قال الفسرك في اية نزلت في بن خلف خاصم النبي
 وانه لعظمه قد صير في افقتة سبعة فقال يا محمد ان ترى الله يحيي هذا الجسد ما عرف قال نعم يعيدك ويدخلك
 النار وقد يقال لو سلم تولد المولود من الاجزاء الاصلية لما كثر ولا دليل قطعي على كونها اجزاء اصلية
 للمولود الجواز ان يكون الاجزاء الاصلية الاجزاء الالهية التي ينشأها الملك على الجبر والنزول في الحديث
 الصحيح قوله والفسرك في الوقع لا في الجبر يعني لا اعتبار لاحتمال العقل ان الخضم في مقام الاستدلال على امتناع
 البعث فلا يفيد الاحتمال العقل قوله لان العذاب للروح المتعلق به لانه المترك للذة والكام معوا كان في ذلك
 جسا لطيفا ساريا فيه على ما هو من ذهب اكثر المتكلمين اموه جبره على ما هو من ذهب المحققين وغير ذلك ولو سلم ان اكمل
 الاجزاء فيكون الحفظ لله تلك الاجزاء الزائدة عن التعذيب قوله حاصل الجواب ان التسمية بتعلق النفس بها لا تكون
 مخلوقا من اجزاء البدن الاول هو غير كبر حروا ما تعلق بالبدن المولود من اجزاء الاصلية للبدن الاول منها
 مع ما نزلت له في الحقيقة والتركيب ليس بثنائية فان الشخص يتبدل من اول عمره الى آخره هيئة وتركيبا وذا

قوله وانت جبر نار عوى لا يعنى ان طائفة المعترضين اتخذوا اجزاء الجدارين غير مسموعة لادله من دليل
 لم يجوز ان يكون اجزاء الجدار الثانى غير اجزاء الجدار الاول ولعل المراد بلى دعواه على ان مغالطة
 اجزاء الثانى للدول يستلزم التعدي بسلامة مقصية وقد عرف جوابه انتهى كلامه قال الفاضل المحض نفى تعليل
 الادله بالجدار غير معقول اذ القوة الالهية مستمرة في الجدار فهو كل الجزء قطعاً وفيما ان الاجزاء يكون محل الظلم فيكون الفساح
 اذله المراد في الجدار لا كاحدية فيه وان اراد الله وواسطة لنا الروح فهو مسلم لكنه كما يفكر كونه مركباً من اجزاء النار
 لعدم كونه معدن با قال الفاضل الحليم يرد على الامة اتحاد اجزاء الجدارين ميل الى التباسه ورجوعه عن طريق الحق لان
 الجدار بالاجزاء في كلام المعترض الاجزاء الالهية وفيه التباسه هو ان يكون المبدأ الثانى مغايراً للدول بحسب
 العجز الالهية لان يكون جداره مغايراً للجدار قوله والحق انه غير فانه في الجنة لم يسوء كان قهر اعلیٰ في رواية
 اوحى اعلیٰ في رواية اخبر قال البيضاوى انه عليه السلام قال الكوفة في الجنة وعدني رب في خير كثير ما ذكره
 احمل من العسل وابيض من اللبن والمليح البرد وبر من النخيل وقيل هو حوض فيهما قوله واحض في الحوض
 ما روى من ان الصحابة قالوا يا رسول الله انظر لي قال انظر لي في الجنة فان لم تجدوا فاعملوا في الدنيا فان
 على ان الحوض في الجنة قال الامام الزاهد في تفسيره روى في العجز ان الكوفة حوض على ظهر الملك ياتي
 به حيث ياتي النبي عليه السلام فاذا كان في الموقف ياتي به في الموقف واذا كان في الجنة ياتي به في الجنة
 فلي هذا كونه في الجنة لا ياتي في الموقف ايضا قوله ويجوز ان يكون له طعم الماشاة الى فقه توفهم وهو ان
 هذا الحديث يدل على ان الشرب بالحوض من اجزى كل الشرب انما يكون للثمن والظما واصل المدغم او قوع الشرب
 الثانى غير معلوم وعلى تقدير التسليم يجوز ان يكون للثمن في المدغم الظما قوله ويجوز ان لا يشرب به الا من اراد
 اذ قد توفهم وهو ان يقال ان الشرب على الجحيم من المؤمنين لو شرب بغيره لا يظن انهم انما لا يحق الا من اراد
 وشاء الحق له السلامة اشارة الى الشرب قبل ورود النار وقيل ان الشرب منه يكون بعد الحساب والجزاء
 في النار قوله ولا يعذب بالظماء الم او من شرب منه وقد دخل النار لا يعذب فيها بالظما بل يكون عليه
 بغير ذلك فانظر الحديث يدل على ان جميع الامة يشربون من الماء من اراد من الاسلام عياذا بالله
 ولا يذنب الظما لانه لا يعذب بالنار قوله فوجه الطلب الم نقل عنه فيكون ان يكون للميزان بين الحوض والصرط
 فطلبه عليه السلام يجوز بان يطلبا في الحوض في الميزان في الصراط فاما ان يطلب في الصراط ثم في الميزان ثم
 في الصراط ذكره عليه السلام هذا الصراط الثانى اشارة الى ان الصراط اقوى المطان فان الاختصاص اليه اكثر

فالطبيعي أو بعد استيلاؤه وبهذا الدغم ما قال الفاضل المختار الاستيناف من كل طرف والجار
عقلا لكر التكريفي عنه اذ لا يحسن ان يقال فان لم يتجدد في الوقت للتأخر تأخر زمانيا فاطلبوا في الوقت
للمقدم فقد ما زمانيا بل المناسب للوقت لا للزمان في الوقت للتأخر فاطلبوا في الوقت للتأخر وجه الدغم
انه يحسن الامر بالطبيعي للتأخر للاشارة الى ان الطبيعى اقدم وبعد قوله والقول بان تلك الجنة هي
ما قيل الله كان سبنا في ارض فلسطين كورة في الشام او قرية بالعراق اذ كان بين فارس وكرمان اختلف
نعم امتحان الادم ع قوله يريد عليه ناه وايضا يجوز ان يكون المبطو عبارة عن الانتقال من الرعدة الى الاستلقاء بحسب
على ما قال ذلك القائل انه انحل من ذلك البسائر الى ارض الهند كما في قوله تعالى اهبطوا مصر انكم
ما سألتم قوله اى تخلفها لاجلهم ثم توجيه للمعاصرة يعنى ان اللام في اللذين للجن والجنس تامه يعنى
الخلق فالمعنى تخلفها الله في المستقبل لاجل الذين لا يريدون علوا ولا فسادا فلم تكن موجودة الا في الماضي
قلت يحسن السجدة يعنى المعاصرة المذكورة انما تم لو كان الجنس تامه واللام للجنس لا للجنس فيكون الجنس
متقدما الى الصفوة ويكون قوله للذين مفعولا ثانيا له فيصير معنى الآية يجعل الجنة كائنه وحاصلة
لهم في الزمان المستقل فيحصل الحاصل الى ما يدل الآية على عدم حصوله الا جعل الجنة كائنه وحاصلة لهم كائنه
بفعل الجنة غير كائنه لهم فلا معارضة وفي بعض النسخ بدل قوله فغير الحاصل جعلها كائنه لهم فغير الحاصل جعلها
كائنه لهم المقصود واحد قوله قلت يمكن ان يقال انه يعنى المنبع في غاية القوة لكن يمكن ان يقال دفع اليمين
من جعل الدار كائنه ليريد تكثير زيد وعدم منعه من التكرار فيها سواء حصل له التكرار فيها او لم يحصل يعنى جعله اللذين يمكنهم
في الاستقبال من التكرار فيها ولا يحسن ركائنه لان التكرار من التكرار فيها لا يتم لوجود الجنة غير متفك عنه على ما يدل
عليه قوله نعم اعادت للثقلين فلا يمكن ان يكون بغير الجنة حاصلة الا ان يكون جعلها كائنه تامه في الاستقبال
قوله واما الحمل على التكرار بالفعل فمدول عن الظاهر يعنى حمل الجمل في الآية على التكرار بالفعل التمكن من التمكن
فيها وان كان لا يتم ما يوجد الجنة لكن التكرار فيها بالفعل غير لازم له بل يكون فيما سمي فمدول عن الظاهر للتأخر
من قولهم جعلت الدار لمنزلة يمكنه من التكرار فيها لاجل زيد يمكنه فيها بالفعل قوله يريد على هذا الوجه
انه مشترك في اللفظ بين الطرفين القائلين بوجودها والذين المنكرين له اذ المراد بالشئ الموجود مطلقا سواء كان
الان في المستقبل ومعنى الآية كما ما يوجد وقت من الاوقات يصيرها كالباقي حادثة فيهم ان يقال لو وجدنا في
حالنا اننا نرى حقيقة العموم قوله نعم كل شئ هالدا لا يخرج لكن هذا لا يخلو لفظ قوله نعم انما هو وجودها في الاستقبال

قوله لا للوجود وقت النزول أي ليس المراد بالشئ الموجد وقت نزول الآية وقبل الحشر أعني الدنيا حتى يكون
ما يوجد في الآخرة خارجا عن عموم الآية قال الفاضل المحشي لعل المراد بالشئ في الآية الموجود في الدنيا فإنها
دار الفناء ودار الموجود في الآخرة فانهاد البقاء وهذا الاحتمال كاف في عدم كونه مشتركا ^{في} الوجود
وفيه أنه أراد أن معنى الشئ الموجود في الدنيا فهو البقاء وإن أراد المراد هم بناء ذلك بقية كونه محكوما عليه
بالحلاك وهو انما يكون في الدنيا دار الفناء كما هو في كلامه فقول أنه تخصيص بالقية الخارجية ايضا
ايضا مخصوص بغير الجنة والنار بقية قول المحدث المتقين وعدت للكافرين اكلها دار فلاحهم الاستدلال
قوله ومثل قوله نعم خلق كل شئ اه فان معناه كل ما يوجد في وقت من الاوقات خالق له وعالم به لا أنه خلقه
بناء للوجود في وقت نزول الآية وعلمها قوله يعني المراد هو الدوام التجددي اه يعني حاصل جوار البشائر المراد
بالدوام العرش وهو عدم طريان العدم زمانا يعتد به وهذا لا ينافي طريان العدم عليه وانقطاعه لحظة
وانما حصل الشارح الدوام الدوام العرش لا الحقيقة على سبيل المحشي كالدوام الجمع عليه في بقاء الجنة ولنا
واما الدوام الحقيقة فاثبتته بعضهم وبناه آخرون قال في شرح المقاصد الدوام الجمع عليه هو انه لا
لبقاء هو أي الجنة والنار كنهية بحيث يثبتان على العدم زمانا يعتد به كما في دوام المأكول فإنه على التجدد
انقطاع قطعاً قوله لا لا يتقبل اه أي لك ان تقول في الجواب ان المراد بالدوام المعنى الحقيقة وهو عدم
طريان العدم مطلقا والمراد بدوام اكلها دوام نوع الاكل وبالحلاك في قوله نعم كل شئ اه اهلاك الاشياء
ويجوز انما نقطع النوع اصلا مع هلاك الاشياء بان يكون هلاك كل شئ معين الزمان بعد وجوده
وهذا الجواب على ما ذهب اليه الاكثرون من المجتهد والنار لا يطرق عليها العدم ولو لحظة واما على ما قبل فنحن
العدم عليها لحظة فلا يتم لانه يستلزم انقطاع النوع خربا فلذا امره الشارح قوله أي المقصود منه والاشق
بحاله كما يقال اهلاك الطعام اذ لم يبق قابلا للاكل وان صلح لمفعلة مع قوله ان اريد به مطلق الكفر حاصله ان
انحصار في السعة غير صحيح كانه اريد بالشرك مطلق الكفر في السعة فيكون ثمانية والآيات امره بطلان
بل اعتقاد الشريك في وجود الوجود او في العبودية فيبقى انواع الكفر من ان كان الولد وانكار النبوة وآيات الخيرة في
خارجة عن الكبار فلا يخصص في السعة ايضا ويمكن الجواب بان الكفر انما هو العلم بالحق ما ذكره الشارح في الكفر من كبر وقلة
فكون العرب كفرا ويجوز ان يكون المراد بالسحر هنا نقل وتعليمه ما قطع به المجهول حمية قالوا الصبح انما هو امر امان
ما ذكرناه وفي رواية الرطاب الحكيم الكبرية سبعة عشر منها التي قال الربيع والاسان هي شدة الريح

وقد فُتِحَتْ في غير موضع من الكتب التي في السور وفي اللسان التعليمات وتعليمها
 قوله هذا عن الفقه قوله ثم قال يدل على الكبرياء متيقن بالذات عن الصغار واذ لو كان امر من الصغار
 لم يضره اجتناب الكبرياء بل قوله جميع المتينيات سوى واحدة هي دون سائر المتينيات في وسم المتينيات
 شرح المقاصد قوله والتوجيه ما ينبغي اى توجيه الآية ما ينبغي الى الشرح من ان الله يالكبرياء والحق
 وجمعه باعتبار الامور المندرجة تحتها وبسبب اعادة المحاطين على ما قيل من ان عقائد الالهية بالجموع
 الاحاد والاحاد وببعض ما ذكره في قراءة اخرى من تحجبوا بكثرة ما ينهون عنه بتعريف المفرد قوله ثم
 للكثرة يحتمل ان يكون المراد من انواع الحقيقة فيكون اسنادا الى الجواب الاول ويجوز ان يكون المراد بـ
 لها صلة تحس بخلها بالحق فيكون اسنادا الى الجواب الثاني ولا ينبغي ان يكون المراد من غاية البعد
 يقتضيه ان يقال ان يختص الكفر بجزائه وموافقة تعريف السائر عن راية لا ديني كونهما اسمين
 فان الكبرياء والكبرياء واصغر الصغار وحديث النفس بينهما وسائر انظر عن الامور منها ووجت
 اليها بحيث لا يتألف فكما عرفت انهما كثر عنه ما ارتكبه لما استشهد من المنزلة على احسان الكبرياء
 متعاورين بحسب الاستحسان والحوال ولذا قيل حسنات الامم السيئات المتقير قوله على وجهين مستحق
 حلاله يعنى ليس المراد بالاستحلال في حلاله نفس كذا التفسير بل هو ان الله تعالى في حلاله
 الاجماع مع مخالفة الحسنة فانه قال امر تكلم الكبرياء ليس بمحسوس وكما قيل من ان فضل ان ثبت
 المنزلة بين قوله لا نأفول اى يعنى ان الحسن انما انبست للمنزلة من الكبرياء والايان كايين
 الاجماع ان النفاق كفر مضمحل في مطلق الكفر فيكون معنى المنزلة بين الكفر المطلق والايان
 عليه قوله وقيل اللان الخفى في جواب السؤال المذكور ان المراد باجماع السلف اجماع السلف المتقدم على
 الحق ومخالفة لا يميز اجماع المتقدم عليه قوله هو غلط اى ما قاله صاحب القيل غلط لانه لو كان المراد
 الاجماع المتقدم على الحسن بل مخالفة الحس فان مخالفة الاجماع كفر نعم انه خالفه على ما زعم
 بارادها يعنى المراد اليمين الكامل صرح المظهر الى الكامل لكنه ترك انظر الى اعتبارها في السور
 الرصد ومثله عن المومنين والاطلاق وقيل انه اذا كان الحديث وارد على التعليل لا يكون على حقيقة بل كان كناية
 عن نقصان ايمانه بالذلال كانه الحق بالعدم قوله وجه الاستدلال بالكلية مراد يعنى كلمة من الامة عامة
 شاملة لكل من لم يحكم بما اراد الله فيه من الفاسق المصدق ايضا لانه غير حاكم وعامل بما اراد الله تعالى

ان المراد اية بمعنى اية متروكة الظان الحكم وان كان عاماشا ملا لفعل القلب والحواس لكن المراد على القلب
وهو التصديق والاعتقاد في كفر من لم يصدق بما انزل الله قوله وايضا اياه جواب آخر يعني ان الظان كالتفكير
العموم لان كلمة عامر لفظا العموم لكنه مصروف عن اللفظ والمراد عموم الشيء مجمل ما على الجنس ولا شك ان المراد
بما انزل الله غير مصدق فخلع نزاع في كفره وفي الواقع ان المراد بما انزل الله تعالى التورية بقربنية مسياق الآية قوله
وجعل الله سمعكم لآراءه فيمنع الفضل فيمنع من المسند على المسند الذي يكون الفاسق مقصودا على الكافر فيكون كل فاسق
كافر اذ قوله والبرهان في هذا المصداق عا في اية يعني ان المراد هم الكاذبون في النفس على انه ترك اظهار العقيدة وجعل مطلق الكفر
المتصلا عليهم ادعاء مبالغة في كونهم فاسقين والبرهان ان لم يكن ذلك مبالغة بل خارجا حقيقة لزم ان يكون
الله يثبت مقصودا على من كفر بعد ايمانه وليس كذلك فان الفاسق يتناول من كفر بعد ايمانه وقبل ايمانه
اجماعا بين الفريقين قوله الجواب انه محمول على مصروف عن الظاهر الذي ترك على سبيل الاستحالة
ملا كذا في نزاع في كفر مستحالة فيجعل الكفر على المعنى اللغوي وهو الستر اى من ترك الصلوة فهو سائر لتفجئة الله
غير مبالغة وبما يقتضيه ان يكون المعنى ترك الصلوة متعلما فهو مشاركا للكفار في عدم حرمة هذه وماله وقال
الامام حجة الاسلام من ترك الصلوة فقد كفر قاربا للكفر كما يقال من قارب دخول البلد دخله قوله ولا يستدل
ايه يعني ان تعريف المسند ليه سواء كان للجنس او للاستغراق فينبغي حصره على المسند كما في قوله عدم الايمان في قوله
والكفر في قوله في هذا المصداق اعني الذكور على العذاب فلو لم يكن كل فاسق كافرا لزم نص في حصر العذاب على الكفار
اذ ذكر العاصي معذبا من صنف ريات الدين قوله والجواب انه ادعاء يعني ان المراد حصر الفرد الكامل من العباد
على المكاتب بقربنية انتشار الجحيم معذب مع عدم كونه مكذبا الا انه ترك اظهار العقيدة وجعل المطالب مخصصا ادعاء
بجعل عمدة بمنزلة العلم مبالغة في ذلك قوله وقدر عليه نظائره يعني المراد في قوله الجنح عا اليوم وهو على
الكفر في الجنح عا الكامل الموعود للكفار والصحة ادعاء مبالغة وكذا في قوله تعالى يصلها الا الاستغنى الذي
وتولى قوله انما عبر عن الكفر اى انما عبر عن الكفر بالشر لا ما سبب كره الشاكر من ملاحظة الآية الدالة على
وانما عبر في الآية لادراك العرب كانوا مشركين تفصيل الفرق الكفر على اذ كره في شرح المقاصد واليكاف
ان اظهر الايمان فهو المنافق وان طرأ كفره بعد الايمان فهو المرتد وان قال بالشرك في ارضه فهو المشرك فان تدين
ببعض الاديان والكتب المشبهة فهو الكفار وان هلك قدم الدهر واسناد الحوادث اليه فهو الدهري وان كان لا يستدل
فمنه المعطل وان كان مع اعترافه بنبوة النبي عليه السلام في كفره الاثاق فهو الزنديق قوله فلا يرد ما قيل اى انه كان

صحيحهم راجعا الى المسلمين مطلقا ومنهم المعتزلة فلا يرد ما قيل اقول ان قضيت الحكمة تقضي اذ قول
بأنما يحكم الله تعذيب المشرك والايجاب بمقتضى الحكمة قول المعتزلة دون اهل السنة والجماعة وان قولهم لا يحتمل
الاباحة قول بالغيم العقلاء ان مذهب اهل السنة والقيم شرعا في يجوز للشرع ان يحبس القيم ويقهر المحسن وانما قلنا
لا يرد لان لقائلين بالامتناع العقلاء للمعتزلة وهم يقولون بمقتضى الحكمة والحسن والقيم العقليين منسأة
توهم اهل الحادويين اهل السنة والجماعة والعقله عن المسلمين ^{الذين} مخرج الضمير شامل للمعتزلة ايضا لانهم
ايضا من اهل القبلة قوله على انه يجوز ان يكون اعداؤه عرق له فلا يرد اي على ان قوله ولا يحتمل الا باحة
قول بالغيم العقلي غير مسلم لا يجوز ان يكون عدم الاباحة لمنافاة مقتضى الحكمة لا للقيم العقلاء ^{الذين} مستقاة
الدم في العاقل والعقاب في الاحل فلا يستلزم القول بالقيم العقلية قوله نعم يرد ان يمينه اه نعم يرد على الدلائل الثلاثة
منوعا اما على الاول فلان لا يتم مقتضى الحكمة التفرقة بين المسئ والحسن بخلاف ان يكون عدم التفرقة بينهما حكما احوضية
لا نظم عليها وعلى تقدير التسليم فيجوز ان يكون التفرقة بينهما موصفا لغير الجزاء المذكور من تعدد المسئ مثل اثابة
الحسن والمسئ كوقوعه في النار قبل وقوعه للمؤمن العاصي وخروجه بعد خروجه بمدة طويلة في الغاية وكيفية
ترويقه لله ثم في الجنة والنظام وجبة الخطا تاما وايضا لم لا يكون التفرقة الدنيوية كإباحة دم الكافر
وماله واسترقاقه وضرب الخبيثة عليه واما على الثاني فلان لا تدرى الكفر كونها كفاية في الجنابة لا يحتمل العفو
نهية الكرم تقتضي العفو عن نهية الجنابة والجواب بان قضيت الحكمة تقتضي التفرقة فلا يجوز العفو جزاء الى الدليل
الاول وقد سبق ترغيبه واما على الثالث فلان لا تدرى اعتبار الادب بوجوب جزاء الادب لا بد لا بد لاثباته من دليل
تقدير تسليم ايجاب الجزاء وكلام ايجاب جزاء الادب فقوله بوجوب جزاء الادب دعوى بلا دليل في الحقيقة قوله قد بين
ان الضمير اى قد نظير الضمير المنصوب في محض مذكور ارجع الى الايات والاحاديث والمعنى والمعتزلة يخصمون
الايات الاحاديث بالصغار والكبار المقربة بالتوبة فيعرض عليه بان هذا التخصيص مكنه قد كان
بلا دليل مما لا يكاد يصح قوله نعم ان الله لا يغفر للمشرك به ويغفر ما دونه فليس المراد ليشاء اما انه لا يغفر
بالكبار المقربة بالتوبة فلا المغفرة بالتوبة نعم المشرك ايضا فيلزم تساوى ما نفي عنه المغفرة وما اثبت له بل
المغفرة بالتوبة نعم على عاص التعليل بالمشية بينا فيه فانه يبين ان المغفر بعض العصاة وايضا لا يتم التخصيص
للمقربة بالتوبة لان المغفرة بالتوبة ولحجة عندهم عقلا بناء على انه باحسنة وراق بالحسنة وجب ان انة عليها
فلا يظهر لتعليلها بالمشية فاما قواما انه لا يصح التخصيص بالصغار فلان مغفرة الصغار عامة لجميع ^{صغار} ولا للتعليل بالمشية المغفر

قوله والضمير المفعول به اي ما من الصغائر الايات والاحاديث غلط والصحيح ان الضمير المفعول به
 مخصوص بالمعقبة فالعنى والمعتلة تخصصون مغفرة الله للعصاة بالصغائر والكبائر المقررة بالتوبة
 يعنى امغفرة الله انما يختص بالنسبة الى الصغائر والكبائر المقررة بالتوبة والكبائر الغير المقررة بها ولا يختص بالضمير
 المذكور بالصغائر والكبائر المقررة بالتوبة حتى يرد ان لا يصح بل على عمومها والمعنى يغفر الله والناس من الصغائر
 بل يشاء وهو التائب من تركب الصغائر دون من لا يشاء وهو تركب الكبائر الغير التائب فلا اشكال فاقول انه
 لا مانع في الرجوع الى المعقبة للمغفرة لانه لا بد من تخصيص الايات والاحاديث فيرد عليهم الاعتراض المذكور
 كانه لا طائل تحتها فانه ارجح انهم الى تخصيص جميع الايات والاحاديث بل الايات الواردة بدون المغفرة بالمشية
 مخصوص بها بالصغائر والكبائر المقررة بالتوبة كقوله تعالى انك لا تدرى انك لا تدرى انك لا تدرى انك لا تدرى انك لا تدرى
 عفو رحيم وغافل الذي نسب نحو ذلك الايات الواردة بالتعدي بل ذكرها على عمومها ويقولون ان من غفل عن المشية
 هو اصحاب الصغائر والكبائر المقررة بالتوبة كما في قوله تعالى يعذب من يشاء ويغفر من يشاء اي يعذب المكمل
 واصحاب الكبائر والذين لا يوافقون التوبة ويؤخرون عنها ^{الصغائر} الكبائر التائبين والحاصل انهم مخصوصون بالمغفرة بالصغائر والكبائر المقررة
 بالتوبة سواء يحصلوا الايات بها ولا تأمل فانه من جزئها لا يقدح في قولهم ان يقولوا انه جواب للاعتراض المذكور
 على تقدير ان يكون الضمير للايات والاحاديث للمعتلة اقول ان كلمة ما في قوله تعالى ويغفر ما ذكروا من الصغائر
 بالصغائر جمع ما لا بد له الوعيد هذه الآية ولا تدرى ما ذكرته من عموم مغفرة الصغائر اذ لا يحسن على الله مغفرة
 صغيرة غير التائب بل يغفرها ان شاء ويعذب بها ان شاء فيجوز التعليق بالمشية هذا الكلام ما ذكره في الفها ذكره السمعاني
 الشريفي قد برسر في شرحه للمواقف من انه لا يستحق ان بالصغائر عندهم اصلا ولما ذكره الحق الذي في شرحه
 للعقائد العبدية واما الصغائر فيعفو عنها عندهم قبل التوبة وبعدها ولد الفوا الشفاقة لدفن العذاب
 فان قيل يجوز ان يكون المراد بقول الحق الذي واما الصغائر فيعفو عنها عندهم صغائر المجتنب عن الكبائر فليتنا قول
 قلت لا يصح تفريع نفى الشفاعة لدفن العذاب عليه قوله انما استطر ذكره ههنا اذ اي انما استطر الشارح ذكر في الجواب في جواب
 استدلال المعتلة على وقوع مغفرة اهل الكبائر الذي لم يرد بوجه الفصل للمعتلة بهذه الايات الواردة في
 العصاة في وجوب عقابها لتعاصيها الا فلا يغفر الله ههنا ان المتنازع فيه ههنا هو وقوع المغفرة للعصاة وعقابها
 كوجوبها قوله والجواب ههنا اي جواب المعتلة عن استدلالهم بتلك الايات في مقام نفى وقوع مغفرة العصاة قوله
 وقد ذكرت المغفرة ونهاصل الجواب ان النصوص كثيرة في العفو مثل قوله تعالى هو الذي يقبل التوبة عن عباده

ويقتضون السيات وقوله نعم او يوقن بما كسبوا ويعتقدون كذا لا معنى للعقاب بالنسبة الى الصغار والكبار
المفروضة بالنوبة لانه ترك عقوبة استحق ولا يستحق اي منهما عندكم فيكون بالنسبة الى اهل الكبار الذين لم يمتنعوا
فتنازعوا في العقوبة والوعيد نارجو التزول بحجولة حكمتنا بايضا مقرونة بتفسير البعض مخصصا بتفسير
المذنب المفقور من بين عمرات الوعيد جهابذة الادلة قوله وفي جواب اجزاء يحتمل ان يكون معناه ان في
درع بعضهم جوابا بحال العقوبة وحاصل الجواب ان عمومات الوعيد لا يستلزم الوقوع في العقوبة بخلاف العقوبة
فان الخلف في الوعيد كرم ومحتمل ان يكون معناه ان في هذا المقام هو الجزع بكونه اشار الى ما ذكره الشارح
في شرحه لتفصيله ان العقوبة لا يجب بطول الاستحقاق والتوازي بالمعصية فاسد فكيف يمكن ترك عقابهم بالثبات
خلقا مذموما ولم يكن تركه فيهم بالحقبة كذلك مع انهم داخلون في عمومات الوعيد بالتوازي دخول الحقبة على
قوله بل ان يمتنع بالجماع لانه اجزاء الكرم في المستقبل فلم يقع لهم الكذب في كلامه ثم وهو بطا بالجماع
قوله اقول المراد هم المحال على مراد ذلك البعض فتوهم ان الخلف في الوعيد كرم ان الكرم في اجزاء الوعيد
بحال متضمن كرمه انما يجب الجزع على المسببة بجميع العمومات الواردة في الوعيد متعلقة بالمسببة وان لم يصح
بما راجح للمعاصدين بمتعلقهم فلا يلزم الكذب بالتبديل بخلافه وعد الكرم فانما يجب ان يكون متعلقا بالاجزاء
لزم لا يلزم ليشانه فلا يجوز تعليقه بالمسببة قوله ويجوز العقاب على الصغيرة اي من غير قطع بالوقوع وعدم
اشارة الى المراد بالخوارق عبادة الله هو الخوارق الفرعي حتى علم انهم بالوقوع وعدم الجزم بعدم الوقوع
فانه المتنازع بيننا وبين المعتزلة كما يجوز العقل فانهم متفقون في ذلك على ما صرح به بالشارح بقوله لا يجوز
انه يمتنع عقلا قوله لعدم قيام الدليل بمعنى ان حكمتنا بالاجزاء الوقوع لم تجزم بالقطع بالوقوع ولو عدل
المسئلة شرعية لا يستعمل القياس بايضا او ما وجدنا دليلا شرعيا يدل على تغيير احد الجانبين من الوقوع ان
وقوع حكما اسبغته فاعل محض ان يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد انما يجوز ان يمتنع ويجوز ان يدخل فلا يرد ما جزم
ارغاه عدم وحد الدليل الوقوع كما تجزم بالجزء اذ كادله ايضا من دليل ان دليل الخيار كاف في الجزاء وانما العقد
في دليل تغير احد الجانبين من الوقوع او الادوم قوله وما ذكره الشارح من اكد دلة الامر بان الكذب
من جزئين احدهما انه لا قسم بالوقوع والثاني انه لا قطع بعدم الوقوع والادلة او ردها الساتر اما
الجزء الاول من الدعي في الثاني من القسم اعني المعتزلة لا يتكرر الجزء الاول وهو ايضا قائل بان لا قطع
بالوقوع الثاني انما قلنا في الجزء الثاني حيث يدعي القطع بعدم الوقوع العقاب في غير ذلك فبعضه

بما لا يعينه هذا لكن إثبات ارادة الشارح انما يثبت المجزء الاول فيه وقتل الامر المحض بالتمهل
 فاستتم لما يتلى عليك من مواهب الفياض ان الدليل الاول اعني قوله نعم ويغفر ما وذر الى غير شياء انما
 يدل على ان لا قطع برقوق العقاب على الصغيرة اذ لو كان كذلك لذكر الله نعم في جنب الكفر في قوله نعم ان الله لا يغفر
 الا لشيء به لكن لا يدل على ان لا قطع بعدم الوقوع اذ للخصم ان يقول يجوز ان يكون متي شاء الله تعالى في مقام
 المغفرة اصحاب الصغار المجتنبون ولكن الراهية الثانية انما تدل على ان بصحاء الصغار والكبار متفقون
 بصحاء انما يكون السوال والمجازاة ولا شك ان المجازاة غير واقعة على كل ما يحصى فلا يكون وقوع العقاب قطعيا
 على الصغار فنثبت المجزء الاول من المبدع وانما قلنا ان المجازاة غير واقعة على كل ما يحصى اذ لو كان كذلك لكان
 الصغار والكبار على كل ما يحصى بعد التوبة ايضا موجبا للعقاب وهو بطا بالاجماع ولبطل تكفير الحسنات
 السيئات مع انه ثابت بقوله نعم ان الحسنات يذهبن السيئات وايضا يلزم من ان يكون المجازاة على الصغار
 قطعيا فنثبت بالارادة خلافا للمدعى فعمل المجازاة على ما يحصى انما هو على تقدير ثبوت الاستحقاق بعد مقابلة
 الحسنات بالسيئات ثم للخصم ان يقول ان مجتنب الكبار لا يفي استحقاق الصغار لتكفيرها الاحتساب
 فلا يثبت المجزء الثاني من المبدع هذا ما وجدته في تحقيق كلام المحقق والقضاء هم هنا كلام لا يفيد شيئا سوى
 الملل اذ كلك المجازات متساوية سواء النظر وعدم الاعتقاد بما قال قوله حاصله ان التكفير للمجرى حاصل
 الجواب ان تكفير السيئات في الآية عند الاحتساب بعيد بالمشية والمراد ان يجتنبوا الكبار انما هو عند تكفيركم سيئاتكم
 انما فلا يدل على قطع وقوع مغفرة صغار المجتنب وانما كان مقيدا بالمشية كالمبالغة بالكبار انواع الكفر
 المتعلقة بافراد المخاطبين كان الكامل فيعفى عن اخطائه فيكون باعد الكفر من الصغار والكبار اذ اخلوا
 في السيئات فلم يولد بالمشية لكان مقتضى الآية اي تكفير ما بعد الكفر من الصغار والكبار او معتقده اذ يصير الآية ان
 الكفر تكفير عنكم سيئاتكم التي هي من الكفر من الصغار والكبار وهو مخالف للاجماع المستند على ان تكفير ما بعد الكفر غير مستيقنة
 بل هي ما مستيقنة بالمشية كما هو رأي اهل السنة او بالتوجيه كما هو ذهب المعتزلة والمراد بالاجماع الاجماع الفقهي من اهل السنة و
 المعتزلة انما المرجعية يدعون القطع بتكفير ما بعد الكفر قوله ولوم يحمل الكبيرة المزدخرة ثم كان قد قيل اذا كان التكفير مقيدا بالمشية
 فلا حاجة الى ان يتكلف ويحمل الكبيرة على الكفر اذ يصير المعنى ان يجتنبوا الكبار تكفير الصغار ان شاء فلا يكون وقوع
 قطعيا وحاصل المدعى انه لو لم يحمل الكبيرة على الكفر لم يمتدح المحذور ان احدهما يقتضي التكفير بالمشية فلا دليل على الثاني بقاء
 تكفير الصغار بالاحتساب عن الكبار بل قد انهم يكونون المظهر من الآية احوال مغفرة الصغار انما هو على تقدير الاحتساب

كذلك لا يندرج في معرفة الصفا أثره في رتبة الصفات بآثارها العرفية قوله نعم وبغيره ما دون ذلك من الصفات هذا
 هو التحقيق المقصود الذي جرت به المناظر الكليل والذهلي العليل ولا داخل هذا الكلام بتجسسه ذوالالقيام مبنية على
 دلالة المحل الأدباني على الكبرياء على الكفر وهو بطلان لا يفي في القيد بالادلة المتعارفة ولا يفي في مقتضى التمام ولا يفي في مقتضى التمام
 على المحل ما يفي بكيفية الاجمال العقلي ولا حاجة الى الاشفاق وسند منه ما ذكرنا من ان المطلق يقتضي الكمال وبعضهم
 انشأه بان هذه الآية محتملة واية الغفران المعاصرة لها اعني قوله نعم وبغيره ما دون ذلك من الصفات عطف على
 تخصيص المحتملة هذه ان يغايرها من لان معنى الآية للحكمة انه يغفر ما دون الكفر من الصفات والكبرياء من الصفات
 ان يكون مرشداً لله المصطفى في حقهم اصحاب الصفات واصحاب الكبرياء المقربين بالتوبة وجوب الوقوع لا ينافي
 النفسية غايية ما في الباب ان يكون الآية المحتملة سبباً للآية للحكمة قوله اي المقبوله لان الشفاعة الغير المقبولة لا
 في وقوع قوله لا يقال ان من ترك المكره يعني ان من ترك المكره كراهة التحريم لا يقتضي حرمات الشفاعة كما نفي السور
 في تعريف الفقه وفي بعض الاحكام فاستحقاق اهل الكبرياء من الصفات بطريق الاولى لكونه فوق مرتبة المكره
 في الامور المأذونه اي كالم لا يقتضي ترك المكره حرمات الشفاعة يلزم استحقاق مرتبة الكبرياء لاجزاء الادب
 وهو مرتبة المكره لا يكون حرمات الادب وهو مرتبة الكبرياء فالمرجاء اخذ عظاماً مثل التعداد بيد النار ولو سلم ذلك
 فليس المراد بالشفاعة في قوله يستحق حرمات الشفاعة المصلح المبني للفاعل اعني كونه شافعياً والمعنى ان من ترك المكره
 يستحق حرمات ان كونه متبعياً لغيره فيجوز ان يكون مقتوعاً ولو سلم ذلك فالمراد حرمات كونه مشفعاً والرفق للآية
 او في بعض ما وقع من السور والحساب فيجوز ان يكون لغيره العذاب وفي بعض اخر مثل الصراط على الاستحقاق
 المحرمات لا يستلزم الوقوع كما ان استحقاق العذاب لا ينافي العفو هذا لكن قوله من ترك مستحقاً لم ينل شفاعتي
 يدل على وقوع حرمات الشفاعة في حق تاركه الا ان يقال انه وعيد يجوز الخلاف فيه قوله اي لذنوبهم بقرينة ذكر
 الذنب سابقاً لقوله نعم الكبرياء فيلزم ثبوت الشفاعة للكبرياء وهذا ادفع لما قيل له هذا انما يكون به ههنا اذ ثبت
 الذنب للصغار والكبرياء واذا حضر بالصغار بقرينة قوله تعالى ذنوبك فان ذنوبه صغيرة قطعاً فلا يكون به ههنا وان كان
 الزمان للفترة لعدم استحقاق العذاب بالصغار عندهم حتى يحتاج الى الشفاعة والاستغفار وحاصل دفع الزمان
 في اصل الوضع متساو لما ذكره سبباً خاصاً لا يفيد تخصيص الذنب للامة وذلك ظ قوله وعلى انما ليست
 لهم المراجعة الى اي نيل الامة بمقتضى الاستلزام على تلك الشفاعة التي نفى عن الكفار خاصة ليست لهم المراجعة
 كما عدم الشفاعة الى طرف الامة لا يقتضي بقاء الحال مقتضى البقاء مع ان الامة سبقت للفن الشفاعة التي

بغير حاشية ومحقق باسم قوله لكن لا تدل على انها لا معنى له الاية بمقتضى الاسلوب انما تدل على ثبوت
 اصل الشفاعة لكن لا تدل على انها في نحو هذا الكبار وقيل لا بد من وجه في النفع هي الكفر فاذا انقضى النفع
 بها مطلقا ولا هنا محل الخلاف فاذا ثبت اصل الشفاعة ثبت اصل المدعى في قوله وفيه بحث اما في الاول فلا حصر
 جهة نفى النفع في الكفر غير معلوم من الجهة وتربطه عن كيد على الحصر فيجوز ان يكون في اهل الكبار امر اخر واما
 في الثاني فلا المراد انه لا يدل عليه ولا محققا بل لا يدل عليه لالة التراضية سببية على كل وجه
 الخصم قوله ظ الاية بنفي اصل الشفاعة ليعني ارجح في الاية ليست للعترة من كل وجه بل عليهم موجهه لان
 ظاهر بنفي الشفاعة مطلقا مع انهم قالوا بان الشفاعة لزامة الزاوية صرحوا بها في الظاهر وجعلوا على نفى الشفاعة لمصرع
 نفى عنها الزاوية بقية قوله ثم انه يجوز ان لا تدل على نفى الشفاعة ايضا على الإطلاق لانه محتمل ان يكون
 الصم في قوله ههنا النفس الثانية العاصية فيكون صحيح قوله بقوله ولا يقبل منها شفاعة انها ارجح ان النفس العاصية تخفى
 شفاعة الشفيع لم يقبل منها فاعل الشفاعة تقبل في حصرها بوجه اخر بان يحجب الشفيع شفاعة وما قبل ان هذا الوجه
 خلاف الظاهر بتبديع المقام فليس شي لا بالوجه بانهم يكفوا احتمال العقلي وهو قوله يشاير الى صنع الذكالة
 على عموم الاشارة وسند المنع جواز كون الكلاء سببا للعموم لا العموم السلب لكان في المقاصد قوله واعترض عليه
 بان النفس العاصية لا معنى للمذكالة على العموم لان النفس في قوله بعد لا تجزى نفس ذكورة في سياق النفي عامة
 والصم في قوله منها ارجح اليها فيعم الصمير ايضا العموم مرجح فيدل على العموم في الاشارة قوله ويمكن ان يقال
 اذ لا معنى انما يلزم من عموم المرجح الذي هو الذكورة عموم الصمير لكان الصمير لرجح اليها من حيث عمومها لكن لا
 ضرورة في ان يجمع الصمير اليها كذلك فان الذكورة المنفية خاصة بحسب الوضع لا انها موضوعة للفرد المبهم لذلك
 في ان ثبات عمومها بعد النفي عارض بحقه ضرورة ان انشأ الفرد المبهم لا يكون الا بانتهاء جميع افراد فيجوز ان يكون
 الصمير لرجح اليها الذكورة بحسب معناه الوضعي فلا يلزم العموم الا بانه اذا قيل لا رجل في الدوا واما هو على السطح ليس يلزم
 منه ان يكون جميع اجزاء العالم على السطح مع ان الصمير ههنا ايضا ارجح الى الذكورة ونفاه في سياق النفي ليس ارجح
 ان يكون ان الذكورة المنفية بحسب معناه الوضعي من الاستحسان كما توهم الفاضل الجليل لانه لا بد ان يستند من المعين
 الذكورة ههنا في المعين بل هي مستقلة في كلا الموضعين في معنى واحد وهو الفرد المبهم الا انه عرض له العموم بواسطة
 امر خارج وهو النفي كما نص عليه الشارح في التلخيص وقد صرح بذلك المحقق من شانه في حقه ان صاحب الفاضل
 كذا الذكورة المنفية خاصة بحسب الوضع في الف لكانت اصول الفقه فان الذكورة المنفية عامة بحسب الوضع في الفرد

في التوضيح ان العام لفظ وضع الكثير غير محصور مستقر لجميع ما يصل اليه فعند النكحة النقية من العام تحركه اكل اكل
وليس ينبغي ان مراد المحشى انها خاصة بحسب الوضع لشخص وهو لا ينافي كونها عامما بحسب الوصف النوعي المجازي
ان لا لها بواحدة قنينة وهي الوقوع في سياق النفي الوضعي تعريف العام من المنفعة والنوع فيشمل النكحة
النقية ايضا صرح بذلك الشارح في المتن وارجو اليقظة كما شغف عن التوضيح قوله نعم لو قيل انه اي نعم لا يقبل
في دفع منع الذكالة ايضا على عموم الاستحسان في الضمير المحرم الى النكحة فيوقع الضمير في سياق النفي كوقوع النكحة في
فيكون قوله تعالى لا يقبل منها وان يقال لا تقبل من نفس شفاعة فيعلم ذلك الضمير كالمعنى النكحة لم يسلح بها
ولعل هذا هو مراد المفسر ان عبارة لا تقبل من نفس شفاعة فيعلم ذلك الضمير كالمعنى النكحة لم يسلح بها
ان يكون نكحة مائة اختلف بسبب النكحة ان الضمير الراجع الى النكحة لا يحجب
عدم للعنف بالنسبة الى الصغيرة بعض عدم منى العفو بالنسبة الى الصغيرة غير المحجب عن الكبيرة ثم لانه اذا لم يحجب الكبيرة
كان مستحقا للعذاب على الصغير ايضا فتركه يكون كاللغو في الحقيقة فيستحق العفو بالنسبة اليه عدمه ومعنى
بالنسبة الى الصغيرة المحجب عن الكبيرة غير مفيد في بيان ما قاله المفسر في بيان الشارح غير تام وما قاله لعاصم
من ان يحكم الشارح منى على اهل البيت من ان لا يستحقان بالصفاء او مطلقا عندهم على ما قال في سفره المواقف
ان قيد المحجب عن الكبيرة مستلزم وهو في قوله فاما من العروبة التام ان غير المحجب يستحق الخلود في النار عندهم
فلا يتحقق المغفرة والعفو بالنسبة اليه ايضا وما قيل من انه يجوز ان يكون بمقتضى العذاب فيه ان العذاب
عندهم مظهره الصمد لا يشوبها والنجاة الله ولا جعلوا جزاء الكافر بجلد جزاء مرتكب الكبيرة قوله فيه من غلظ
لجوارحه فيه اجزاء الايمان هو الجنة لا مجرد التخفيف لقوله عليه السلام يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال ذرة من الخير
وايضاً تخفيف العذاب لجلل منزههم على امر قوله ومنه هذا الاستدلال على ان العمل لانه على تقدير تناول
العمل لترك المنهيات يكون معنى الآية ان الذين امنوا بوجوه الصالحات من ايمان اودام وترك المنهيات كانت لهم
حنان الفرد وليس لا يدخل مرتكب الكبيرة في حكم الآية لانه غير تارك المنهيات بجلل فضا اذا لم يتناولها فان
بالصالحات يجوز ان يرتكب كبيرة بل كما في حد من ترك الكبيرة العاقل بالصالحات تحت الحكم فيعلم الاستدلال
قوله لا يدخل على عدم خلود من لا على الا بغير الاستدلال بالآية على تقدير عدم تناول ايضا غير تام
كانه لا يدل على عدم خلود مرتكب الكبيرة الذي على غير الايمان لترتب الحكم بدخول الجنة على الذين امنوا وعملوا الصالحات
انهم يبطلون مذهب لا غير ان على خلود من يبطلون في النار قوله فلا يدخلون النار انما هو انما هو انما هو انما هو

يجوز ان عذاب الكافر شديد بالنسبة الى عذاب مؤمن كالكبير وان كانا من جنس واحد في النار فلا يزيد الحجر على
 الجاية قوله وهذا الدليل الذي اى من قوله من هذه المعجزة القائلين بالحق والحق المتقين والافضل اهل السنة
 تصرفه تعالى لا يوجب عذابا لان الظاهر لا يقال على التصرف في ذلك العجز وهذا في حقه تعالى لا ان الكل ملكه وعلى
 وضع الشيء في غير محله والله احكم الحاكمين واعلم العالمين كل ما وضعه في وضعه يكون اوجس الموضع وان خفي
 وجهه حسنه عليا ولا يخفى انه اذا كان الدليل الراميا فلا حاجة الى دفعه الا يرد السابغ الى قوله على الاطلاق
 من غير تقييد بالشدة والضعف لا هم لا يقولون بالتفاوت في العذاب والله لم يكن مضرة حاله قوله على الاطلاق
 المخلص الا اى اولاد الخلو من شوائب النفع لم ينفصل عن مضار الدنيا فانها مضار من وجه دون آخر
 فيجب ان يكون منافع الخيرة ومضارها خالصتين عن الغير قوله لا يمنعها اى يمكن من قبل الخلو من مضار
 لكن هذا المنع غير مفيد ههنا الى النزاع في دواعي اهل الكبار في النار وخلودهم ومنهم المخلص لا يستلزم
 الدوام لا يقال منهم الدوام موقوف على من الخلو من اذ كانت المضرة متقطعة لم تكن خالصة فانفردت لك الخلو
 ان لا يخلق الله نعم والمعاذ العلم بذلك انقطاع فلا يحصل له فرع كذا في منزله المواقف قوله لكن خلوا اى يستدل
 لغيره وهم انه اذا كان الخلود بمنزلة المكش الطويل فيجوز ان يكون خلود الكفار ايضا بذلك المعنى فلا يكون وامر الكفار
 في النار قطعيا ووجه الدفع قوله لاحتمال ان يكون اى ان اسم الفاعل ضعيف العمل فيحتاج الى التقوية بخلاف
 لكن الاحتمال المرجوح لا يمنع الاستشهاد واقاما قبل مران الى ايمان في قوله نعم النور لك وانبعك الورد لك
 وفي الايمان الشرعي والكره في الايمان اللغوي في دفعه ان الايمان الشرعي بمعنى الايمان اللغوي قال في شرح
 المعاصد الايمان افعال من افعال البصيرة او التعبدية بالادام بحسب الاصل كان المصدق صار ذا من من
 ان يكون هكذا وبما وجعل الخبر أصناما من المكديب والمخالفة وتبدي بالباء والادام لا اعتبار معنى الادعاء وان
 والا غير كقولك نعم امين الرسول بها انزل اليه من به والاعتبار معنى الادعاء كقولك تعالى وما انت بمؤمن
 انشى بلا من فاعلم الاكابر متبع بنفسه وهو الموافق لما في الصحاح فمضى قوله يعبدى باللام ويتبع بالباء لا يتبعدى
 باللام باعتبار معنى الادعاء بالباء باعتبار معنى الاعتناء فمضى قوله انما انما انما في جيل الزمان متعديا بالباء لا يتبعدى
 حيث قال يعلق الباء بالزمان باعتبار معنى الاعتناء ليس لشيء قوله اى يجعل فيه مفسدة الصلابة يعنى لفظة
 مصدر مبنى للمفعول والمعنى ليس حقيقة التعبدية اللغوية لا يحصل في القلب كون المصدق مفسدة بالياء الى الحجر
 او الحجر ويحصل ثبوت المصدر في نفس الامر فانه من قبيل العرفية المقابلة للمعاراة واليهالة دون التصديق

المقابلة للتكذيب والافتكار المفسر بكونه من العالم يجعله من المصدق المنطقي للفاعل بمعنى نسبت كره
 بخيرى أى كانه مستلزم الادعاء بان هو تعبيرة ثم اعلم بعد الاشتقاق على ان الملك المعرفة خارجة عن التصديق
 والاعتبار فالإيمان هو التصديق اللغوي اختلفوا في انها هل هي اخلة في العلوم أو التصديق المنطقي
 الشارح انها اخلة في التصديق ويوزن ان يكون الصورة الحاصلة من النسبة النامة للبحرية بقصور وان
 المنطق يعنيه التصديق اللغوي لا غير تكسبهم والكتب الفارسية بكونه في العربية والنجاة الف التكاليف
 وبذلك لا يورده السيد الشريف قدس سره في حاشية مشرر المحقق المنطق انما بين ما في العرف واللغة وعلى
 هذا قال الشارح في التمهيد العلم كان اذ عاينا للنسبة فتصديق ولا قصور وعند بعض المتأخرين وهو
 الشرعية ان تلك المعرفة اخلة في التصديق المنطقي فالصورة الحاصلة من النسبة النامة للبحرية تصديق
 قطعا وان كان حاصله بالتصديق والاحتياط بحيث يستلزم الادعاء ان القبول فهو تصديق لغوي وان لم يكن
 كذلك لم يكره وقع بعبارة على شيء فلم انه جاز لا يفسر فهو معرفة يقينية وليس تصديق لغوي والتصديق اللغوي
 عند اخضر المنطق هذا جعل الكلام وتفضيل في شرح المقاصد قوله كما للسوفسطائية فان المؤمنين
 العالم حاليا يعرف الادعاء والقبول كما لبعض الكفار الذين يعرفون صدق النبي كما قال الله نعم الذين اتيناهم
 يرمونهم كما يعرفون انباءهم فقال فجندوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا قوله هكذا بحققة بعض المتأخرين
 ينفكون اليقين الحالي عن الادعاء حاصله للسوفسطائية كما لحققة بعض المتأخرين وهو الكثرة واما الشارح فهو يفتي
 حصول اليقين بل ولا دعاء في غير عدم حصول الادعاء ان القبول للسوفسطائية وانما يكون عند ادعاء صحيح
 بل لا تكسبهم ابرهينا قال الشارح في رسالته في تحقيق الايمان الى ابن سينا اورد في الشفاء في مقابلة هذا
 التصديق التكاليف وقال في كتابه المسمى بدلائل نامه على ادعاء الشك وكونه مستحيل فم كرون وديانتر
 وانما يتارى بقصور وحاصل ودوم كره يد وانما يتارى تصديق حواسد قوله اقلبت بلفظه أى اذا كان التصديق
 عند ابن سينا هو اللغوي المعبر عنه بكونه زلزلة احد الاخرين اما ان لا يعرفه في ذلك الحاصل لبعض
 الكفار في القصور واما عدم انحصار تقسيم العلم الى القصور والتصديق لم يخرج يقين السوفسطائية عنها وكلاهما
 بطبيعة الضرورة قوله قلته ان يمين حصول اليقين أى يعنى ان اليقين انما يتم اذا كانت مائة متحققة وهو كما ناك
 حصول اليقين بل ولا دعاء ان نكران للسوفسطائية ومخو يقينا بل من الادعاء فانه يدعى بوجود العالم الا انه يتكبر
 باللسان عند ادعاء استحبابا قوله يمينها بحيث هو المعنى الذي حاصله انه كيف يكون المعنى الذي يعبر عنه بكونه

معنى التصديق المنطقي والحال **الاحتمال** المعبر عنه بكونه **مصدق** في المنطق عام شامل للظن الجاهل ايضا بالارتفاق
 لان المنطقيين يقيمون العلم بالمعنى اعم اعنى الصورة الخاصة عند العقل في التكو والتقدير يقتضي احاصل
 توصل به الى التقسيم الى بيان الحاجة الى المنطق بمجموع اجزائه التي منها القياس المحل في المتألف من المقدمات
 والمسلّمات ومنها القياس للخطأ والمتألف من المقبولات والمنطونات ومنها القياس المنعرج المتألف من
 المحلّات فلو لم يكن التصديق المنطقي عالم شبه الخصائص هذه الخواص وذلك قوله وقد نص عليه في شرح المقاصد حيث
 قال انما المقصود ان الايمان تصديق بآثاره الخاصة بالمعنى القوي وهو ما يعبر عنه بكرويدون ورسول الله صلى الله عليه وسلم
 الثقة والبرود قوله ولذا يكفي في باب الايمان اية اى كمال المعنى الذي يعبر عنه بكرويدون امر قطعي كقوله
 في باب الايمان الذي هو التصديق بالمعنى حلال الخبز بحيث لا يحتمل النقيض اصلا ولا يحتاج الى اعتبار كونه قاطعا
 الفاضل المحشى الى ان امر متينا والمنطقي القطعي قوله وقد نص عليه في شرح المقاصد ثم نعم قد نص على ان
 الايمان تصديق بآثاره قد اعتبر فيه بشرائط منها كونه امر قطعي واما كون التصديق المنطقي امرا يقينا فليدرك
 الشارح انتهى كلامه وفيه بحث اما اوله فلا نعبارة في شرح المقاصد على ما قلناه صريح في ان المعنى المعبر
 عنه بكرويدون صانف للتوذيذ والتوقف اما ثانيا فلا نكون الايمان تصديقا خاصا قد اعتبر فيه بشرائط
 منها كونه امر قطعي خاصا ذكره الشارح في التكويم في باب الحكم بمران المبدأ بالحرمان معناه القوي انما التقصير
 في الموصوفين التصديق هو الذي يعبر عنه بالفارسية بكرويدون وراست كودستن وهو المراد بالتصديق الذي جعله
 المنطقيون احد قسوم العلم على اقسامهم بترتيبهم وحيث حصل الاختصاص في الموصوفين جعل التصديق المعبر في الايمان
 التصديق المنطقي تاما فانص غرضنا الى اقسامه واما ذكره الفاضل المحشى من ان القول بان المعبر في الايمان هو اليقين
 محل نظر اذ قد صرح في شرح المواقف ان الظن الغالب الذي لا يخاطر معه احتمالا لغيره حكم اليقين كونه ايمانا
 حقيقيا فاني ايمان اكثر العوام من هذا القليل فمذموم بما نقل عنه من ان كون الايمان عبارة عن التصديق الجاهل بالآثار
 قول جمهور العلماء كلامنا معهم وقال بعضهم عدم كفاية الظن القوي الذي لا يخاطر معه احتمالا لغيره محل كلام
 قوله اشار الى ان الكفر يعني ان ما ذكره هنا من الفلأ ذكره في شرح المقاصد فان قوله كما راجع الى اسم الكافر
 ويجعله كافر ليسير كل منهما الى ان الكفر في مثل هذه الصور في اى الصورة التي يكون التصديق مفرقا بانثني
 من اما مراتب التكاليف في الظن في حق اجراء احكام الدنيا لا فيما بينه وبين الله نعم وذكر في شرح المقاصد
 ذلك التصديق غير مقيد وانه غير متناه في العلم ورافقة ما ورد في الشارح في رسالة في تحقيق الايمان في كل النقص

للمشارع اذا فرض حصوله مع التصديق بمبدأ أو كرامة السكندر فيل لا يعتد بمثل هذا التصديق ويجعل بمنزلة البنية
 انتمى بمبدأ يقال ان المراد بقوله كان اطلاق اسم الكارم الاطلاق والتحقيق ويقولون بحمله كما فرضنا بحمله كما فرضنا
 وبالله تعالى وبزيد كما في مثل المبدأ ان تصديق البعوض للضم بالاختيار يدل على الظاهر على انه ليس بعوض وغيره
 حكم بالثقل ان يكوننا عدم انما تصديق لو علم انه لم يجز له على سبيل التقسيم واعتماد الوهنية لا سيما له وقوله
 متضمن بالادعاء لم يكن له وبالله تعالى ان اجري عليكم الكافر في الشكوكه قلت الخلافة في الايمان
 التحقيق في الحقيقة انما افعال المؤمنين حكمي لما علم من الدين ضرورة ان النبي عليه السلام كان يحمل ايمان
 احدا لا بربوبية ايمان الاول وقبل هذا من ان ما ذكره المشارع فيما بعد من ان الشارع جعل المحقق الذي لم يطر عليه
 ما ايضا داه في حكم الباقي فانه نصير بان الكلام فيما هو اعم من الايمان الحقيقي والحكمي انتهى كلامه وانما خبره بالضمير
 من كلامه المشارع ان الشارع جعل المحقق الغير الباقي في حكم الباقي لانه جعل غير المحقق في حكم المحقق والكلام المذكور
 صريح في ان الكلام في الايمان المحقق سواء كان باقيا او في حكم الباقي لا يما هو اعم من الايمان الحقيقي والحكمي قوله
 هذا ما من على التكملة من ان الوجود لا يثبت كراما على المتكلمون وهو الوجود ضد كرامة الاشياء ابتداء
 كانه من ان لبقاء الوجودات المحاصلة البقائه على تقدير التسليم فالتحامل عليه اعم على ما ذهب اليه الاستاذ
 عليه قوله عليه السلام تمام عينه والدينام قلبي فاقول قوله والذهول في حالة النور والغفلة يعني الالوهة
 في حالة النور والغفلة انما هو في حصول ذلك التصديق فذلك الحال الى حال النور والغفلة انما هو حال النور
 لعدم ملاحظة الصورة الحاصلة عند العقل لاحال عدم التصديق وعدم ملاحظة حصول التصديق لا ينافي
 ان يكون نفس حاصل قوله واما حال الحصول فليس كذلك اذ هو لما يتوهم من ان الشارع للذهول انما هو حصول
 من انه يدل بظاهرة على الالوهة حصول التصديق في غير حالة النور والغفلة ثم انه ليس كذلك انما البسطة
 تلك الحالة للذهول عن النفس المصداق وحاصل الالوهة ان الشارع ان حال النور والغفلة حال الالوهة والنبوة واما حال
 عدم النور والغفلة وهو حال الحصول فليس الالوهة الا بالقدرة على من انما اذا كان التصديق حاصل لم يلاحظ
 يتفق في الفكر اذ لا علة قد لا يذهب عنها بان يثبت في النفس فذلك التصديق ضد ان الالوهة الغافل الحشيش لكن انما عدم
 الاقناع الى ما مضى في القلب يسمى الالوهة ولا يعرف انتهى كلامه وفيه بحث لانه قد رتب الشارع في السكون الى الالوهة
 عن عدم ملاحظة الصورة الحاصلة عند العقل بحيث يمكن من ملاحظة ما في وقت شاء وهذا صريح في ان
 الالوهة الى الصورة الحاصلة عند العقل يسمى الالوهة ولا ينافي قوله ولا ينافي ان الشارع جعل المحقق الذي

لم يطور عليه ايضا اده في حكم الباقي يكفي الاقرار مرة في العزم هو قادر عليه من ان الاقرار جزء مفهوما ايمان الكل
 لا يتحقق بدون الجزء فان قلنا اذا كان الاقرار مرة في العزم كافيا فمعنى اذعنا الى السقوط قلت معنى اذعنا الى السقوط
 انه يجوز صدوره المتأني له عند الاحتياط والاحتياط في المصداق فانه لا يمتنع له صدق قوله على الامام امي امام محلة في
 وبارة ليبرها عليه الاحكام من ترك الجزية وحرمة دمه والصلوة عليه الدفن في مقابر المسلمين المطالبة بالعتق
 الزكوة ونحو ذلك بخلاف ما اذا كان ركنا اه ذكر في شرح المقاصد على هذا المذهب من عند بقلبه ولم يتفق له
 الاقرار باللسان فمرة لا يكون مومنا عند الله تعالى ولا يستحق دخول الجنة ولا النجاة من الخلود في النار فمرة
 ما اذا جعل اسم المصدق فقط فالأقرار لا يجزئ الاحكام عذيقه انتهى المذهب لكن خبر موافق لما في الحديث
 يخبر من النار من كان في قلبه متغال ذرة من الايمان فحقه ذلك لا ينافي على الرجل يعني ان ههنا مطلبين الاول
 ان الاقرار ليس جزء من الايمان الثاني انه المصدق لا غير اما الاول فذلك لانه النصوص على ان حمل الايمان
 هو القلب لا يكون الاقرار كذلك هو فعل اللسان اذ خلا فيه واما الثاني وهو انه المصدق كاسائر ما في القلب
 من المعرفة والفهم والعفة والنجاة وغير ذلك من الكيفيات النفسانية فليجوز الاول اتفاق الفريقين
 على انه ليس من المصدقين والثاني ان الايمان في اللغة المصدقين ولم يعين في الشرع لمعنى اخر كما علق
 الصلوة والزكوة والصوم فلا يكون منقول عن معناه اللغوي الى سائر ما في القلب وان كان منقولاً
 باعتبار خصوصية المتعلق اذ لو كان منقولاً لكان الخطاب الوارد في الكتاب والسنة بالادمان خطا بايما لا يفهم
 الامة وهو مستلزم لعدم امكان الاقتبال به من غير استفسار وبيان مع ان من امتثل مقتبل من غير استفسار
 ولا توقف الايمان وانما وقع الاحتياج الى بيان ما يجب الايمان به فبين وفضل بعض التفصيل بحيث قال النعمان
 عليه السلام لمن سأل عن الايمان ان تؤمن بالله وطلائقته وكتبته الحديث فذكر لفظا توهم بقوله على ظهور
 معناه عندهم الثالث ان البطل خلافاً له من فلا يصار الى ابتداء دليل وهمسنا لا دليل ولا صائر فيكون باقيا
 على معناه الذي هو المصدق قوله ان ذلك محتمل ان يراد اه يعني ان ذلك النصوص على ان حمل الايمان
 الشرعي القلب من ثم يجوز ان يكون المراد بالادمان الواقع في النصوص معناه اللغوي فيكون المفهوم منها ان حمل
 الايمان اللغوي القلب لا ان حمل الايمان الشرعي ذلك فيجوز ان يكون الاقرار جزء من معناه الشرعي قوله
 كما تراء في الايمان اه يعني ان متعلق الايمان الشرعي خاص وهو ما جاء به النبي عليه السلام من
 الايمان بالمعنى اللغوي فان متعلقه طلق النسبة الجزية في النظر الى خصوصية المتعلق منقول وان لم يكن بالنظر الى

نفس المعنى منقولاً يدل على ذلك ان النبي صلى الله عليه وسلم من بالله وملائكة الملائكة
 فلفظ الايمان بالنسبة الى معناه اللغوي هو التصديق مطلقاً يكون مجازاً ان المعنى المنقول عنه مجازاً
 عند الناقل وفي كلام الشافعي وهو التصديق بما جاء به النبي يكون حقيقة عرفية والاصل في
 الاصل وهو الحقيقة فيكون المراد بالايان الواقف في الموضوع معناه الشرعي لئلا يكون الكلام على خلاف الاصل
 يرجح عليه انه يقتضي ان الاستدلال بحديث غير تام لا ينجوز ان يكون ذكر القلب في الحديث لكونه محل
 جزء الايمان الذي هو التصديق فيكون معناه هل سقت قلبه علمت انتفاء الجزء الذي هو التصديق القلب
 انتفاء الايمان فيجوز فله ولا يكون وجهاً فيل يدينه القول والتصديق معاً صدقة لذلك معناه ان الغيوب
 معاً صدقة لكون الايمان مجرد التصديق القلب لكون الاقرار شرطاً لحرارة الاحكام فالنصوص الثلاثة الاول والثاني
 وهذا الحديث للثاني قوله ولا يخفى انه انما يتم الايمان بالاستدلال الكرامة بان اجل اللغة لا يعرف منه الاقرار
 السان فيكون معناه الحقيقي هو الاقرار بحرارة انما يتم اذا ضم الايمان غير منقول في المشرع عن معناه
 اللغوي لانه كقول التصديق السان ويرجع عليك على هذه المقدمة اعلم العقل ثم لان الموضوع المدعى صدقة دالة
 على انه امر قلبي فيكون منقولاً الى التصديق القلب وانما خبراً به لوقوع قول الشافعي فان قيل نعم ان الايمان هو التصديق
 كما بان انكم اذا قلتم ابا ايما هو التصديق ونهيت العقل عن المعنى اللغوي وجب عليكم ان تجعلوا الايمان عبارة
 عن التصديق باللسان لان اهل اللغة لا يعرفون منه الا ذلك فلا يريد ما ذكره الخبيث قوله ويرجع عليه
 المعبر به يعني انه ليس المعبر عنه الكرامة في الايمان مجرد اللفظ حتى يلزم ان يكون المتلفظ بكلمة صدقة سواء
 كان صملاً او موضوعاً انتهى التصديق القلب مصداقاً للبيان في العرف واللفظ بل المعبر عنه علم في الايمان
 هو اللفظ الدال على التصديق القلب من غير تحصيل التصديق جزء منه على معنى انه معتبر في الوطء
 واللغوي للفظ الايمان لا شك ان المتلفظ بكلمة صدقة من حيث دلالة على التصديق القلب مع صدق
 للبيان والعرف واللفظ بلا ريب وان لم يحصل له التصديق القلب فيلزم ما قيل اهـ اي اذا قلنا ان معناه
 اللفظ الدال معبر عنه الكرامة انه معتبر في الوضع الشرعي اللغوي بطل ما قيل على الكرامة انه اذا اعتبر في
 اللفظ الدال لانه هل التصديق القلب ولا معنى كاعتبار تلك الدالة واعتدادها عند عدم المدلول اذ
 الغرض من اعتبار الدالة ان يكون ذلك اللفظ علماً على وجود المدلول فاذا لم يكن المدلول متحققاً لا معنى
 لا اعتباراً به الكرامة يعبر عنها ويجعلون المقول كصدق مومناً وانما قلنا بطل ما قيل اذ لا دخل ولا حاجة في الكلام

فإن الواضع لما عين لفظ الإيمان للفظ الدال على التصديق الطبيعي مطلقاً يجب أن يكون للفظ الدال
 هو من ألفاظه وشرتها سواء تحقق مدلول ذلك اللفظ منه أو لا ويمكن أن يقال لم عين اللفظ الدال مطلقاً
 أنه لا فائدة في اعتباره الدال حين عدم المدلول قوله نعم لم اعتبارها في حق الأحكام ^{سبب} أو تقريرها
 من أنه لا معنى لاعتبارها عند عدم المدلول يعني نعم أنه لا اعتبار لتلك الدلالة ولا اعتباراً لها عند عدم المدلول في حق
 الأحكام عند الكرامة لأن مقصدها الواضع من اعتبارها أنه هو تحقق المدلول فإذا لم يكن ذلك صحيحاً يكون اللفظ
 بـل أن اللفظ الدال مع عدم المدلول بمنزلة التلفظ باللفظ المحلى وللوضوع لمعنى تحريفه مجرى عليه
 التي مجرى على التلفظ بكلمة اللفظ تحقق مدلوله قوله قالوا أنه تأييد لقوله نعم ^{حكاية} أو قال الكرامة من ضمنها
 وأظهر الادعاء أن يكون هو من ألفاظه وشرتها لتحقيق اللفظ الدال على الذي وضع لفظ الإيمان أن الله إلا أن يستحي
 ذلك الشخص المخدوع في النار لعدم تحقق مدلول ذلك اللفظ الذي هو مقصده من اعتبارها كدلالة وإما قوله من
 ضمنها إذا عاها فلا كراهة استطراد في محله في التأييد المذكور قوله ليسي أن يطلق لفظ الموصوفات أي ليس المراد بقوله
 ليسي هو من ألفاظه أنه يطلق عليه لفظ الموصوفات لتحقيق مدلوله اللغوي كما يفهم من عبارة واللفظ أن يكون
 مدلوله لغة مجرى الإقرار بل المراد أنه يطلق عليه لفظ الموصوفات لقيام دليل الإيمان الذي هو التصديق القلبي
 كما يطلق الغضب أن الفرجان على سبيل الحقيقة لقيام الدلالة عليه ^{عليها} أن ثار اللازمة للغضب والفرح قوله
 وفي المواقف أن الإقرار أنه قال في المواقف كإقراره أنه أي التصديق اللساني يسمى الإيمان لغة ولا نزاع في أنه
 يرتب عليه أحكام الإيمان وإنما النزاع فيما بينه وبين الله نعم ويقوم بمجوعة كلامه السابق على هذا المعنى
 قوله فالصديق ما معنى هذا اللفظ أو هذا اللفظ لذلك أنها على معناها أنه حقيقة في الإقرار قوله لا
 يقال العلم محيلون إذا هذا الإقرار بعد ما صرح في المحاشية السابقة بأن المعبر عنهم اللفظ الدال ^{سواء}
 تحقق مدلوله أو لا بخير وأرد كما لا يخفى اللهم إلا أن يقال لا يلاحظ ذلك قوله هذا مذهبه الإقرار أنه فعند الإقرار
 بشرطه الإقرار المعرفة القلبية حتى لا يكون الإقرار يدوياً أي ما نأخذ عند القطار بشرطه مع الفهم الكسبي
 بالاعتبار قوله رد الحزب على الكرامة أنه يعجز عن ذكر الكرامة من الإيمان هو التصديق اللساني مخالفاً
 عليه الإجماع وهو الحكم بأيمانه من صدق يقبله ولم يتقبله إلا وإلما أنه قوله لا على المصداق أي ليس ^{على}
 وما تبعه على أن فهم من أنه رد على المصنف حيث جعل الإقرار جزءاً من الإيمان فإنه يحال في الإقرار ^{منه}
 على الإيمان بالصدق الكلي يتقبله الإقرار وإنما قلنا أنه ليس ^{بإقرار} دأئياً ^{بإقرار} بل يجب الإقرار ^{بإقرار}

لا يخرج السقوط أصلا حتى يكون مخالفا للجماع على قول المشايخ أيضا صريح في أنه لا يجوز على الكرامة قوله تعالى
 في قوله تعالى أنزل للملك الموحى الروح على الملكة مع أنه داخل فيهم لفظية الشائكة كأنه ليس اخلا في
 جنة الملكة هذا على تقدير أن يكون المراد بالروح جبرئيل عليه السلام وأما إذا كان المراد خلقا له عظم
 خلق الملكة على ما قال القاضي في تفسير قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا ظاهرا محض فيه قوله لا
 الشرائع لتقليل الزور واستراط الشيء بنفسه يعني لما كان العمل الصالح مشروطا بالامان الذي هو عبارة عن
 مجموع التصديق والعمل بلزوم ان يكون مشروطا بنفسه لأن جزء الشرط ايضا قوله لا يتصور في غير عصر النبي
 واختار الوحي وأما الفرائض وما يجب الايمان به فلا يتصور زيادة الايمان قوله لتكثر بحسب كبر
 متعلقاته أي أمور متعددة من حيث وجود الايمان بها فان المؤمن بالامان الاجمالي اذا علم فرضية الصدقة
 عليه التفتيش بها ثم اذا علم فرضية الصوم يجب عليه الايمان بها ايضا وهكذا المتعلقات الايمان التفصيلية مترتبة
 بتسلسل العلم بها فلهذا التصديقات المتعلقة بكن المتعلقات ايضا في هذا الايمان محلا والامان الاجمالي فانه متعين
 واحد متعلق بامر واحد هو ما جاء به النبي على السلام قوله وان لم يتكرر بحسب في أيها لا ينفصل اجزاء الوحي
 معدودا لزيادة ولا نقصان في ذواتها قوله فليتأمل وجه التأمل المتكثرا من الاعتبار انتقال من الاجمال
 الى التفصيل وهو لا ينفصل الزيادة وانما يفسد كمال الاجمال لا يرى ان يحسم شيئا اجمالا ثم فصل ذلك الاجمال الى كمال
 انه علم زائد على الاول بل انما يقال انه كمال فيه بخلاف ما اذا كانت المتعلقات متكررة بذواتها كما في عصر
 النبي عليه السلام فانه كما ارادت تلك الجملة ازداد التصديق بالمتعلق بها الاحمال كما لا يخفى قوله وقد يتوهم ان
 حاصله اه اي قد يتوهم ان حاصله قيل في الشيات وما الله وامر على الايمان بزيادة عليه هو ان الدوام على
 العبادة عبادة آخرة كذا على نفس ذلك العبادة فالدوام على الايمان امر زائد على الايمان وهذا ليس بشيء
 النزاع في ان نفس الايمان هو هذا امر لا يكون المراد بعبادة غير كونه ايمانا فالله وامر على التصديق عن نفس المتصدقين
 وهو قوله وقد يقع بانه اي قد يذهب النظر المذكور بان المراد بزيادة الايمان انه بين يد اعل ادة
 المتجددة التي حصلت بخلاف الزمان ولا شك ان علم البقاء كذا في الزيادة بعد المعنى اعني الزيادة
 بعد العبدية عليه ان النزاع في حقيقة الايمان هل يقبل الزيادة والنقصان اه لا كونه ثابتا لا يجسب
 لا يخل له في زيادة ذاته وحقيقته هو وظ قوله كما تذهب الخواجة هذا صريح في ان الزيادة مخطئة لا يجوز
 من الايمان عند الخواجة والعلاف عبد الجبار والاعمال المفروضة جزء منه عند الجبار وهو موافق لما في

المتفاد حيث قال واما على الرابع وهو ان يكون الايمان اسما للفعل القلب والحواس على ما يقال اذ اقرار
 باللسان وتعد تارة الخبان وعلى بالادراك ضد يحمل تارة العمل خارجا عن الاحكام داخل في الكفر واليه فوب
 الحواس او غير داخل فيه وهو منزلة بغير المنزلة. واليه ذهب المعتزلة الا انهم اختلفوا فذهبوا على ان
 هاشم فعل الواجبات ونزك المحظورات وعند المعتزلة وعبد الجبار وبغيرها الحواس فعل الطاعات واجبات
 او مندوبة انتهى كلامه لكنه في الفلاني في شرح المواقف حيث قال وقال قوم انه على الحواس فذهب المعتزلة
 المعتزلة وعبد الجبار الى ان الطاعة باسرها وذهب الجبار وابنه واكثر البصريين الى ان الطاعات المفروضة
 فانه يدل على ان الايمان عندهم هو الاعمالات فقط والله اعلم بحقيقة الحال فيكون ذهب الجبار وابنه الجبار ابو علي
 ابو هاشم فهو من التعليل كغيره لا يكره وعرض الله عن احواله فارقب انتفاء الايمان اذ كان الايمان جزء
 من حقيقة الايمان فيكون قبوله الزيادة امراضا من المحل بحيث انتفاء الجزع ليستلزم انتفاء الكل فلا مزية على
 كل اجزاء الماهية فيكون زيادة ولا تحقق لها بل وانه ليكون نفسا اقله قلنا لو اقل ما يغني الا حاصل الجواب ان الاعمال
 ليست مما جعله الشارع جزءا من الايمان حتى يفتي بانتفاء بل هي تقع جزءا منه ان وجدت فالمراد بوجدها عما في الايمان
 هو التصديق والادوار واذا وجدت كانت اخلية في الايمان فيزيد الايمان على ما كان قبل الايمان
 قوله انه طاعة لا يخرج عنها اي انه طاعة شاملة لجميع الطاعات التي يات بها المكلف من البنو اقل الفرائض وهذا
 المعتزلة وعبد الجبار قوله او وجب لذلك اي واجب شامل لجميع الواجبات من الافعال والنزك وهذا ما ذهب
 الجباري قوله فان التكليف بالشئ اداء فان تكليف الشئ بنفسه يقتضيه ان يكون نفس ذلك الفعل مما يتعلق
 به القدر كالاخذة كالضرب بالمحق المصدر كالحل والالتكليف بالتمني كالتحصيل فانه يقتضيه ان يكون محصيله مما
 بالقدرة وذلك ما يكون الاسباب النفسية اليه مقدرة له سواء كان بنفسه مقدرا او لا وقد يكون الشئ باعتبار انه غير
 مقدور باعتبار تحصيل مقدور كالنحر والتبر والقيام قال الشافعي في رسالته في تحصيل الايمان اجماع الذين اذ يكون
 المأمور به اختياريا ومقدرا ان يكون هو نفسه من حقولة الفعل على ما سبق البعض الا وهما بل ان يكون
 محصيله ويتعلق به قدره سواء كان هو في نفسه من الاوضاع والهيئات كالقيام والعقود او الكيفية كالعلم
 والنظر او الانفعال كاللطف والتبر وغير ذلك واذا نظرت لكثير من الواجبات وجدت هذه المثابة فان
 اسم الهيئة مخصوصة التي يكون القيام والعقود والافعال والشرع من اجزاءها ولا يمكن العبد من كسبها واخرها اقسام
 لا يكون الواجب المقتدر للثبات عليه في الشرع الذي نفس ذلك الحكم في ذاته فاما الطاعات واساس العبادات اعم من ان يكون

هذا القبول فانه مفسر بالصديق المعد عنه بالظنسية كقولنا وبما راد اشش وراست كوى في الستون
 المقابل لتكذيبه في اخفاء في هذا المعنى من مقوله الكيف في العبد ومعنى كولا كما يمان من كذا قال الاختيارية
 يحصل بلختيار العبد وكسبه كالعلم والقيام والسنن عن ما عرفت قوله واما جعل التكليف بالايان الحز واه الحجاب
 عن المشكالات الذي ورد في الشارح من الما موريه لا بد ان يكون لختياريا والصديق من الكيفيات على ما
 ذكره الامام في ان التكليف بالايان تكليف بالظن المجيب له كانه يستلزم له حجية علمه بخلافه عنه فالخطاب
 الشرعي وان خالف في الظن بالنسبة اليه انما يحجب بصره بالتاويل الى السبب كالتقدير بالسبب كالتعلق بالايان الحجاب
 وهذا الكبري ما يقتل الذي هو اذهاق الروح وهو غير مقلد له فانه امر له بمقدرة الله الذي هو ضرر السيف
 فقط انموذ عن طوطم معرفة الله تعالى وحجية اجزاء وقوله نعم امنوا بالله قوله والحج والنظر في
 تأييد حجاب الشارح بما ذكره الامام الراي في الحق ان العلم النظري وهو يحصل بعد ترتيب المقدس
 كالايمان مقتضى الحجب والتحصيل وان لم يكن نفسه مقدس ولذلك قد يعتد بتغير ذلك العلم عند الغلبة في الظن
 كالموجبه النظر اذا غلب عن النظر انما يعتد ما ينفذ ذلك الشارح فيكون النظر مقدس وليس فلا يتغير التكليف
 بخلافه الصلوك فانه لا يمكن ان يعتد بتغيره اذ لا وجوب الحكم فيه تصور صريه فاذا اوجب تصورهما حكما ايجابيا
 لم يمكنه بعد التصورهما ان يعتد بالسلب في قوله في حيزه اكان المراد بكونه مقدس رانه مقدس ويجب تحصيله يكون
 حاصل كلام بعض المتأخرين وهو قوله انما يعتد بالاختيار الصلوك الحجاب والخيال التقديري هو العلم اليقيني الذي يحصل
 مباشرة الاسباب للمعرفة اليقينية نعم من ان يكون خالصا بالاختيار او كالتصديق عنه نوع من المعرفة اليقينية
 كالمعرفة اليقينية الاختيارية قوله يلزم ان يكون المعرفة اذ لا واسطة بين التصور والتصديق فاذا لم يكن واسطة
 التصديق يكون اخله في التصور قوله قلت التصديق انما يعتد به في بعض المتأخرين وقولنا ان التصديق بالاختيار انما
 للتصديق المتعبر في الايمان هو عندنا نوع من التصديق المطلق المقابل للتصور الشامل للمعرفة اليقينية الغير الاختيارية
 ولا شك في قوله وليس عينا عند الشارح في الحق ان عندنا ان التصديق اليماني في اللغوي والمنطق واحد وهو
 الذي يعبر عنه بالفارسية بكر ويدن لا فرق الا باعتبار المتعلق واحصول اليقين بدون الازعان الذي هو
 اختياري وم والعلم ان كان ادعانا للنسبة في تصديق في مقتضى وهذا مجمل كانه تفصيله في شرح المقاصد قوله
 يستلزم ان يتقوا المطر وهو انما يعتد به في التصديق اعني كل مؤمن مسلم وكل مسلم موطن قوله فتأمل وجوب
 ولا سلامه هو الخضوع والاعتقاد مطلقا معواء كان الجوارح او بالقلب بخلاف التصديق فانه الاعتقاد القلبي

بل اعم فلا يستلزم الاحتجاج المطلق بالادعاء الغرض الى في الاحياء ولا سلام عبارة عن التسليم والادسلا من غار
 والانتقاد وترك المقد والاباء والعناد والمنعديين على خاص هذه القديس السار تيجانه واما التسليم فانه عام
 في القديس السار الجوارح فان كل قديس بالقلب هو تسليم وترك الاباء والوجود وكذلك الاعتراف باللسان وكذلك
 الطائفة والانتقاد بالجوارح قوله اي لم نجد في قرية لوط الا يعنى اكلية غير ليست صفة بل هي استثناء والمستثنى
 منه احد المؤمنين اهل بيت من المسلمين فقد استثنى من المؤمنين فوجيان نجد البما والاسلام قوله وانما
 قلنا لم اى انا قلنا التقدير كذا لا يلزم الكذب وليلا ثم كلمة من البيانية اذ لو كان كلمة غير صفة وكان
 التقدير فواجبنا بيتا غير بيت من المسلمين مثلا او كما المستثنى منه عاما فكان التقدير فواجبنا احدا اهل
 بيت من المسلمين مثلا يلزم الكذب لكثرة البيوت في ذلك القرية وكثرة الكفار ولو كان المراد بالبيت نفسه يكون
 التقدير فواجبنا بيتا من المؤمنين الذين بيتا من المسلمين مثلا لا يكون ملائمة الكلمة فان ابطاها بيانية فيدل على
 المؤمنين من بيت المؤمنين البيت ليست من جنس المسلمين فتقوله لكثرة البيوت والكفار لتقليل محل كلمة غير
 على الاستثناء وجعل المستثنى منه خاصا وهو قوله ليلا ثم لتقليل لو كان المراد بالبيت اهل البيت والمجوز لتقليل
 لقوله وانما قلنا كذلك ان كان تكرر ثم التعليل شعرا يكون كل منهما واحدا مستقلا لا قوله لكثرة
 البيوت والكفار كما يدل على المراد بالبيت اهل البيت قوله ليلا ثم لا يدل على كون كلمة غير الاستثناء وكون
 المستثنى منه خاصا فلا يكون كل منهما واحدا مستقلا في اشياء التقدير للذكر وانما قال ليلا ثم يجوز ان يكون كلمة
 مرجلة لا قدر مثل البيت كما ناس من المسلمين في ذلك ما ذهب اليه الا خسر والكوفي فانهم يجوز زيادة في اشياء
 قوله تعالى يفتنوا من ابيصارهم ولا يصارهم هذا وقد قال الفاضل الجلي ان كلمة من في الآية للتبعض وهو ممكن
 قد اشترط فيها ان لا يصح إطلاق مدعواها على ما قبلها لانه لا يصح إطلاق الكل على الجزء ولذا قال في المأبذ
 عشر من ابي الاحم ان كان المراد من ابراهيم مدينه اكثر من عشرين في مدينه مدينه لان العشر بعضها وان كان
 المراد منها جنس ابراهيم في مدينه لصحة إطلاق الحجج على العشر وعينه وهرهنا كذلك لانه يصح إطلاق
 على اهل البيت وغيره واعلم انه يمكن الاستدلال بهذه الآية على الاحتجاج بحجة كصحتها فيه اهل المؤمنين
 ولا يرد عليه اعتراض الا في ايراد قوله في الظاهر قوله من المسلمين صلة لقوله فواجبنا اخر رعاية لقواصل
 فاصل الآية فواجبنا المسلمين غير بيت فلو كان المسلم اعم او خسر لما صح لان الحكم انما هو باخر المؤمنين
 على ما يدل عليه قوله تعالى فاجر حنا من كان فيها من المؤمنين فلا معنى للفي وحدان سكوت بيت واحد

والاخصر اعني المسهر لا يدل على الحكم باخرهم فهو منين فلهذا يكون متساويا والصدق يكون الحكم
بالاخرهم وعدم وجوب سوى بيته لحد على جبهته وعند قوله واعترض ضيقا الاستثناء اذ يعني اولا هذا
لا يهمل على تقدير اجماله على الاستثناء ايضا لا يفيد ان لفظ الاتحاد وحده الاستثناء كما يتوقف على الاتحاد لجران
استثناء البعض من اجمع كما في قولنا اخرجت العلماء فلم اترك الا بعض الخرافة فانهم جميع مع ان النسخة اخصر العلماء
قوله يستدل بقوله او اي قد يستدل على التلازم بقوله تعالى من يتبع عيسى السلام ديننا فلن يقبل منه فلو
الايمان على السلام لمر ان كما يكون مقبولا مع الارجاع منقذ على الايمان مقبول من طالبه قوله ويرد
عليه يعني انه ليس المراد بغير السلام هو معياره بحسب المفهوم والالزام ان يكون الصلوة والنصرة والركعة
وغيره غير مقبولة لكونها مغايرة لمفهومه هو ظاهرا للامتنان بحسب الصدق والمعنى ومن يتبع من ارى حصد
عليه السلام فلو يقبل منه فيحمل ان يكون الاسلام اعم من الايمان ويكون الايمان حقيقة ما يصدر عن حقيقة الاسلام
لكونه اخصر منه فلا يثبت الاتحاد هذا كما اذا قلت من يتبع عيسى السلم الشرعي فذلك كالتحريم كسب من يتبع
الكل هو يتبعه كما مرادك ان شاع حال يصدر عن السلم الشرعي فهو سواء والكلام من اجل الشرع وبالجملة
غير كذا لا يستلزم اجماع من ذلك اذ قلت غير المحذور لا يستلزم ان يكون الانسان مذموما قولا في
الرسالة اذ لم يرد على عبارة الشارح من قوله من امره او نواهيه بيان لما يخبر فيلزم ان يكيد الامر والامر
من جملة الاخبار وذلك لفظ الفساد وحاصل اللفظ المراد من الاخبار الا رسال في المعنى فيما ارسل من اوامره
او نواهيه او قول الاخبار على معناه وان جعل الامر والنواهي اخبار الاستلزام اذ ان الامر في الشيء
الخبر عن وجهه والشيء يتقصد الاخبار عن خبره قوله واذا استلزم التصديق او لا المتعبد بالوجهية
يستلزم المقصد في جميع محكماته اجمالا واما تفصيلا فبعد ان ثبت كونها احكاما فلا يرد على بعض الكفار
كانوا يصدون بالله تعميمهم لا يصدر قولا في الاحكام لان عدم تصديقهم لعدم ثبوت كونها احكاما لله
عندهم قوله فبينما انتاثر ظاهرا ان الاسلام مستلزم للايمان بكونه مغايرة لظاهره بحسب المفهوم والالزام
ينافي للزور فاعلم انهم لم يريدوا الاتحاد بحسب المفهوم بل الكفاية في التوافق بحسب الصدق قوله لا والى الرشق
اذا حاصله اننا نعلم ان الرتبة صريحة في تحقق الاسلام بدين الايمان لا بالثبوت هو القوا بالسلام وهو
يستلزم تحقق مدلوله في نفس الامر لا لفظا لانه لفظا ليست قطعية ولذلك يصح ان يقال ببدل قولنا اسلمنا
اسنانا ان يقال قل لم تؤمنوا او كقولوا امنا ووجه الاولوية ان في الجملة الشارح صرح لفظ اسلمنا معنى الله

الحقيقة الى المعنى اللغوي المجازي بخلاف هذا الجواب فانه مستعمل في معناه الشرعي هذا ويرد عليه ان
 اللفظ يدل على المنع من قوله امنا وتبدل به باسما فتوكل المراء هو القول بالاسلام لكان للناسب ان يقولوا
 امنا وايضا لا تصح اقامة امنا مقام اسمنا اذ لا معنى له منهم بان يقولوا امنا لانهم كانوا قائلين بهذا
 على ما يدل عليه تعالى قالت الاعراب امنا بل المناسب ان يقول قل لم تؤمنوا ولكن قلتم امنا قوله معناه
 في المقدمة اي في مقدمة الدليل اعني قوله لا الا سلام هو الالف نقيض الخضوع كما ان الاول اعني قوله فان قيل
 الاعراب لا معارضة في المطاعني اتحاد الاديان الاسلام وتحريم المعارضة الاولى ان وليكم وان دل على الكفر
 ولكن عندنا ما ينفيه وهو قوله تعالى قالت الاعراب امنا الآية بحيث نفى الايمان وانتبت الاسلام وشره
 الثانية ان وليكم وان دل على الاسلام هو الا نقيض ولكن عندنا ما ينفيه وهو قوله عليه السلام اني
 حيث جعل الاسلام من افعال الجوارح هذا لكن يرد عليه ان المعارضة انما تكون بعد اقامة الدليل والمعلل ما اذا
 الدليل على المقدمة المذكور فالظاهر ان هذا المنع لتلك المقدمة يعني كالم انا الاسلام هو ادعاء الاهتداء لقول
 عليه السلام اذ قوله وقد يقال اذ الشرط اذ اذ قد يقال في جواب المختصر الثاني انه اذا اشترط في الشهادة
 التي هي جزء من الاسلام مواطاة القلب كما هو الظاهر في الحديث على ان الاسلام لا ينفك عن التصديق كالم
 تحقق المشروط بدون الشرط فلا يرد سؤال عن زهد المشايخ القائلين بعدم انفكاك احدهما عن الاخر
 نعم لو لم يشترط المواطاة في الشهادة كما هو مذهب الكرامية ينفك الاسلام عن التصديق لكن ذلك بطلان
 ما مر قوله وليس شيء اذ اي يقال ليس شيء لان مراد المشايخ عدم انفكاك كل منهما عن الاخر على ما صرح به
 الشارح في تحريم المدعى بان مرادهم ان كل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن وعلى تقدير اشتراط المواطاة انما ثبت استلزام
 الاسلام للايمان واما استلزام الايمان له فلا ان التصديق لا يستلزم الاعمال ويمكن ان يقال فان الزاع
 هو في حقيقة الاسلام بدو الايمان واما تحقق الاعمال بدو ونظمه الى يذهب اليه احد فلا حاجة الى بيان بقوله على
 فيه غفولا عن توجيه الكلام يعني في هذا التوجيه غفولا عن توجيه الكلام السابق الى التوجيه اعني قوله
 وذلك حقيقة التصديق فانه يدل على الاسلام يراد والتصديق لا يستلزمه اقول للوجه الاول معنى التصديق
 حقيقة التصديق والتعبير به هو عن الاسلام للباب الفة فيه شائع في كلامهم على ما صرح به في بيان قوله كاهود
 لا غير فلهذا علم وجودها وجودا لا يكون غفولا وعن كلامهم السابق قوله من كجماع اجماع الاكثر في
 البوصية واصحابه انما قلنا ذلك لما قال الشارح فيما قبل وقوله اليه كغيره من الصحابة والتابعين وهو الحق

من الشافعي المروي عن ابن عباس عن الامام ابي جعفر عليه السلام في قوله انه المبعوث والمراد به يعني المراد المراد
في الامام المبعوث والكفر المراد به السيادة للعتبة اي التي تترتب عليها الخواص كذا في الشفاة وللعبد بها انما
بالخاتمة فان مختم بالخيز فهو من سعيد الا فهو كافر وشقي وليس المراد الامام الحارثي بل المراد بالمراد بان كسر
الحا ليس بكفر فان الامام الحارثي كذا الكفر مستعني بجرائم احكام الدينونة قوله فلا يرد ما قيل له اي اذا قلنا
المراد المبعوث والمراد الملك ليطبق الامام والكفر فلا يرد ما قيل فان معناه ان يكون المراد مطلق الامام والكفر فلا
قوله اي يخرج جانباه يعني ليس المراد بالقضاء الحكمة انها تقضي بحجته لا يمكن تركه بل المراد الحكمة تخرج
جانبه فوج الرسائل يخرجها عن حد المسأوة مع جواز الترتيب في نفسه وهذا الوجوب هو الوجوب العادي عيني
انه يفعل له البتة وان كان تركه جائزا في نفسه كعلتنا بان جعل احدهم يتقلب فيها مع حواذيه وليس هو الوجوب الذي
المعتزلة بحجته يكون تركها موجبا للسنة والعبث قوله كاستقامة احد الطرفين الا فان الاستقامة والامس
يجوز ان توجع السلوك للطريق المتصف بها ويخرج جات عن ان يكون مساويا للطريق الغير المتصف بها مع جواز تركه
المستقيم واختيار الغير المستقيم فالمراد ان يختار ما يشاء قوله يرد عليه سبوا يعني يخرج الحكمة جانب الترتيب
انما يتم اذ اليك في جانب تترك الرسائل حكمة خفية لا تطلع عليها واما اذا كانت فلا يخرج الوقوع على الترتيب قوله
والحق عبارة انه يعني ان عبارة المتر مستغن عن ان يقال بان مراده ان ارسال الرسائل اجب عليه تعالى والله
حكمتا ذمعا الصريح ان ارسال الرسائل حكمة وعاقبة حميدة قوله بانه لا يناسب هذا اللقاع الا كان
سوق هذا اللقاع يقتضيه ان يكون المراد بالرسالة رحمة الله باعتبار بيان اصول الدين والدنيا حيث لا يفي بها العقل على
ما يدل عليه قول الشارح فيكون مراد من قوله وحده ارسال الرسائل ان حجة باعتبار انهم امنوا على الحجة والشارح
وهو قوله فيلزم لا بد من قيده بوافقه اي لا يكون كذا بد من زيادة قيد اخر في تعريف المعجزة وهو ان يكون موافقا للشرع
ليكون ما ينافي عن قبول المخارق الذي لا يكون موافقا له كقوله كذا في اياته مفتركا ان افراد على احد النبوة وقال جعفر
الناطق هذا الجواد فقط بل بانه مفتركا ان جات به فيكون انه مخرق للعادة يظهر على يد ملك النبوة عند المخبر
مع انه ليس بمعجزة لانه لو يعلم به صلا بل اراد اعتقاد كذبه لا المكن فيفسر المخارق مجلا ما قال مخبري ارجو هذا
الميت فاحياهه فتنطق الميت بانه مفتركا ان جات به معجزة لان معجزة هو احياؤه وهو غير ممكن بل دعواه والحج
بعد الموت يكلم بل خياله ما يشاء واما في الصورة الاولى ان كان المعجزة هو لفظ مطلقا كذا لا يتحقق الا في صفة
هذا الكلام فيكون الكلام الصادر عن الجواد معجزة وهو كذا بل فلا يكون معجزة قوله واجبا بان كذا في الجواد

ذلك المقدر من كونه الزمان لان ذكر الخدي يستلزمه فان الخدي هو ظل البعوضة في شاهد عواذها
 شهادة بطلان يكون الخارق موافقا للدعوى قوله وقد مر في صدر الكتاب اشارة الى جواب آخر ذكره في
 قبل وهو ان الله تعالى لا يخالف الخلق بحجته لغير عوارضه بل بحجته عليه الكاذب بحكم العادة فلا يفتقر الى فرض
 المحضة قوله على انه امر ونهي اي امر ونهي بامر ونهي عن مقتضوي على نفسه حيث كانتا التبعين كما الى حواشيها
 ولا يرد ما قيل من ان النبي صلى الله عليه وسلم اعترف في صدر الكتاب بان الله تعالى التبليغ الاحكام فالامر والنهي بلا واسطة
 لا يستلزم ان النبوة بحجراته لا يقتصر على نفسه لا يكون التبليغ قوله لم يكن هو الا قيل في دفع هذا اللبس ان الحجة ليست
 التكليف ففني الامة لتفقد التكليف كما لا تلبس هذا الانسان بغير علم ان يكون امة وفيه انه لا يصح التكليف الا بالامر
 والنهي وقد تحققت في مادة الامر وحواشي الحجة وترتب حواشي الكتاب المنهي عنه ايضا فتكون دار التكليف بالنسبة الى
 قوله وفيه اي في كونه الامر بلا واسطة مستلزما للامر المستلزم للنبوة فالامر لا يكون موسى بلا واسطة بقوله
 الامر فيه في التابوت على ما يدل عليه صدره وهو قوله اذ اوجنا الى امك ما يوحى وكذا لك امر ام عيسى بلا واسطة
 بقوله تعالى وهزي اليك بذئبا على ما يدل عليه ما قبله وهو قوله نعم فتاد بها اي جبريل الى
 تخبرني ففعل ربك تخبرك سرياء ويكره ففعله بالامر بلا واسطة لئلا يكون الامر المستلزم في الحقيقة
 الامر المستلزم للنبوة كما في حق ادم على ما يدل عليه قوله نعم واذا قلنا يا ادم اسكن انت الزوجة فان هذا يوحى
 شخص بالامر لا يثبت لغيره وتحقق الامر بهذه الحقيقة في حواشيه غير معلوم اما في حق ام موسى فلا يجر ان يكون
 بالالهام او في المنام فان الالهام يطر في اللغة على القاء المعنى في الروح في الحقيقة وعلى السماع الكلام في المنام ايضا
 فلا يكون الكلام المسمع في الحقيقة ولو سلم فيجوز ان يكون على اللسان بين في رصنه لانه كما في رصنه بين واما
 في حق ام عيسى فلا يجر ان يكون الامر من الله تعالى اذ كان القائل عيسى عليه السلام وقوله تخبرني
 اي فتادها امر اسبق لمكانها فظ واما اذا كان جبريل عليه السلام فيجوز ان يكون من قبل نفسه كما مر في
 قوله والخبر الامر بلا واسطة اي الخبر ان الامر بلا واسطة النبي مستلزم للنبوة اذا كان لا جلال التبليغ
 الى الغير لانه مشير بتعريف النبوة وهو صفاته العبد بغير الله وبين خليفة مرفوض الى الالباء للتبليغ الاحكام وامر ادم
 كذلك كان حوله مشاركة في ذلك الامر والنهي من الخطاب لادم فقط على ما يدل عليه قوله واذا قلنا يا ادم
 اسكن الجنة بهذا اندفع ما اورد في الزمرين لو كان ادم مرسولا قبل الواقعة لكان رسولا غير مرسول اليه
 لم يكن في الجنة مستورا وجاذا كان الخطاب له بلا واسطة ادم لقوله ولا تقربا بالارباب والملائكة من قبل الله تعالى

الى رسول آخر في الخطاب لآدم وحده وادخله في الهوى من تقليد الخطاب على الغائب على ما بدل عليه قوله
 نعم اسكن انت وزوجك الجنة قوله صلى الله عليه وسلم لا يستدل بالاول وهو قوله اما نبوة محمد عليه السلام الى قوله قد
 يستدل بالاسماء على ان هذا المعجز على التعيين وهو كلامه الله الذي اشار بقوله احدهما او على سبيل الاحمال وهو ان
 منجزة النبي اشار اليه بقوله وثانيهما انما قلنا ان الله ادعى ذلك الامر العظيم او قوله وامرؤى شران عيسى عليه السلام
 الاستدلال الثالث وهو قوله وثانيهما ان الله ادعى ذلك الامر العظيم او قوله وامرؤى شران عيسى عليه السلام
 الا يعني ما يورد من ان امرؤى بن عيسى عليه السلام يرفع الحجة عن الكفار ولا يقبل منهم الا الاسلام مع
 قبول الحجة واجبة شرعيا بدل على انهم شرعية محمد عليه السلام وانتهاء نبوته فلا يكون خاتمة النبيين في خاتم
 ذلك الزمان ان النبي عليه السلام يبين انتهاء حكم وجوب قبول الحجة اذ وقت نزول عيسى في الانبياء يكون من انجزة
 نبينا ولا نسلم قوله على انه اى على اننا نقول يجوز ان يكون من انجزة من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علمه فان علمه في
 الحرب الاحتياط اليه مرجحة اعطاءها عساكر الاسلام ليحصل لهم استطاعة الجهاد مع الكفار وعبد نزول عليه
 تقرب القيامة وتكثر الاموال حتى لا يقبلها احد فلا يحتاج عساكر الاسلام الى حوزة الكفار قوله كما في سقوط
 نصيب مولد القدر عن مصارف الزكاة فاسم كانوا قوما قد اسلموا ووليتهم ضعيفة فيه فبينا انهم قلوبهم عظماء
 واشرف يرتد عطاءهم ووزعناهم اسلام ونشأهم واتبائهم وقيل اشرف يتأثروا على ان يسلموا وكان عليه السلام
 يعطيهم من خمس الخمس والصحيح انه عليه السلام كان يعطيهم من خمس الخمس من خالص دماله وكان الضيق
 في انما النبي عليه السلام لكثير سواد الاسلام فاما اعز الله تعالى واكثر اهله سقط ذلك في زمن النبي
 فهذا على ما في شهر التعاون ولا يشترط نسبه زمانه على ما قال البعض المتأخرين كما في النهاية وانما
 سمى ثلثة القلوب لانه قد انفق قلوبهم على الاسلام واعطاء الاموال قوله مثل العقد والضبط والعقل
 اما العقل فهو نور في الباطن يملكه بنفسي العلوم كما يملك بالنور المحسوس البصيرة ويعتبر كانه هو
 بالبلوغ فلا يقبل خبر الصبي المعتوه واما الضبط فهو سماع الكلام كما يحكي سماعه ثم يفهم معناه ثم يحفظه
 المحفوظ الثبات عليه بما في حله ومراعاة مزاكروته على السواء التي بنفسه الحين ادائه فلا يقبل رواية
 شتمت من خلقه بالانسان وهي انما اغلب من حفظه ومساهلة بعد الامانة لمشار الحديث وان
 لغوات اصل الضبط النيران اهلهم الا هاهنا واما العدالة فهي المستقامة في الدين ويعتبر كانه بان يكون
 متحررا عن محاورات حبه بان لم يركب كبيرة ولم يصير على غير فلاحه فبطلانها في الغاشق لغيرها

اصل العدل والمستور في زماننا وهو الذي لم يعرف نفسه وعدالة لقصور عدالته واما الرسل فمنهم من قبل
 الدين الحق والتصديق بما جاء به محمد بن آدم ولا يكفون بظواهره فهو مشقة على طوائف المسلمين وثبوت الاحكام التبليغية
 لا يورث بل اعتبر كمال البيان اجمالا بان يصيف الله تعالى كما هو على سبيل الاجمال وان لم يقل على التفصيل فلا
 يقبل واية الكافر والمبتدع وان كان عادلا من ابطال عادله في دينه لا يستعمل المكن للتصديق في الدين واما عدم
 الطعن فهو ان لا يكون البرهان في حجة في رايته فلا يقبل رواية المطعون والطعن اما البرهان بان عمل بخلاف ما بعد
 الرواية فيكون محرما ومن غيره فاما من الصواب فيكون جرحا ان كان فيما لا يحل من الخطاء والا فلا وان كان من غير ذلك
 فان كان محمدا بان يقول هذا الحديث غير ثابت او منكر او محجوب لا يكون جرحا وان كان مفسرا بما هو جرحه شرعا اتفاقا
 والطاعين اهل السنة لا من اهل العداوة والتقصيب يكون جرحا والا فلا وتفصيل جميع ما ذكرنا في كتابنا
 قوله اذا جاز انما يعني لو جاز كذلك النبي في الاحكام التبليغية جاز وقوعها لبطول دلالة المجزأة على صدقه فيما
 به من الله تعالى مع ان دلالة المجزأة على صدقه دلالة مادية قطعية انما قيدنا الجواز بالوقوع في الجواز الحقيقي لا بالاني
 الدلالة العادية لا بفهم بالضرورة او جرحا احدا لم يتقلب هباص جوار في نفسه قوله وهكذا في السهو اه اي هكذا
 صدور الكذب عنه في الاحكام التبليغية سهوا عند الاستداذ وهو المحققين لاستلزام ابطال دلالة المجزأة على
 في جميع ما اوردنا من مطلقا وقال القاضي اه اي قال القاضي المباح في انما يجوز صدور الكذب عنه في الاحكام التبليغية
 لا دلالة المجزأة في الاحكام التي نعم وقصد اليه واما ما يصدر بلا عمد وقصد فلا يدخل تحت التصديق
 بالمجزأة فلا ينافي جواز الكذب سهوا والدلالة المجزأة هذا والمعتمد عليه انه لا يجوز الكذب عنهم في الاحكام التبليغية
 مطلقا قوله يعني به ما سئل الكذب في التبليغ اي في الاحكام التبليغية كن با كان وغير كذب كسائر الذنوب المعاصي
 قوله يرد عليه اي جرحا على قوله انما هو كذلك على ما يتبين ظهور الكبرية عنهم لا نه للوجه للضرورة والكلام في انه يستتم
 صدور الكبرية عنهم فلا يكون الدليل مطابقا للمقصود قوله اذا اول الاوقات بالتبعية وقت الموعود لفظة المواظمين
 بل عدمها وكثرة الخافين قوله فيجوز ان هذا ما اورد على جرح المرح وليس خافا بقلوبه وايضا متفوض بالضرورة اه
 كما لوهم وحاصل انه يجوز ان يكون في بعض الصور وفي بعض الاوقات باعلام صريحه تعالى كما اعلم الله تعالى
 موسى هرون في قوله لا تخافا اني معكما قوله اي بطريق صريح في النسبة لا غيرهم الا يعني المرح بمصر في النظر
 نحو المرح الخالص وهو نسبة الذنب الى غير الانبياء كما في قوله تعالى في حق آدم وسوا جعل له شركاء فيها انهم مما
 جعل لوكدهم له شركاء يدل على قوله تعالى عما يشركون وانما قلنا ان المرح ذلك لان العمل على تركه لا في

ايضا صنف عر البط فلا يحس المقابلة بغيره فانه قوله وفيه توجب اخراجه اي في عبارة الشارح توجب اخراجه ان لم يكن
 خط ما هذا تركه الاول على العام على ما عدل في امر تفتحه المقابلة قوله وفيه ما فيه اي فيمن السلف ما في بيان
 كون اولاد آدم عليه السلام حشقة عرقية ونوع الانسان ودعوى التباين عريضة ومجرد الاحتمال لا يكفي في الاستدلال
 قوله وقد يوجب اي قد يوجب الاستدلال بل الحاشية بيانه يدل على انه افضل اولاد آدم ع واولاد شاك
 ان في اولاده من غير افضل منه على اختلاف الاقوال فثبت انه نوح ككثرة عبادته مع طول عمره وقيل ان
 الزيادة في قوله واطمأنه وقيل موسى لكونه كلمه الله ونجيه قيل عيسى لانه روح الله وصفيه والافضل من
 الافضل افضل فيكون نبيا آدم ايضا وهو الظاهر قوله والاولى الاستدلال بقوله انا اكرم الاولياء واما قوله ع
 تخبروني على اخي موسى ما ينبغي لاحد ان يقول انا خير من موسى فذا صنع منه فيجوز ان يكون نوحا منه قبل
 علمه بكونه افضل او متعاضدا في اصل معنى النبوة على ما اثير اليه بقوله نعم بلين ^{لا تفتح} احد من رسله قوله اذا اصل
 في الاستثناء اه اى الاستثناء الحقيقي هو المنقطع والاستثناء التخريجي ولا يتصور الاخر ارجح بل والذلول
 واما المنقطع فيسمى استثناء لطريق الجواز وليس فيها منه حقيقة وانما جعلوه قسما نظرا الى الط قوله وقيل يجاب
 عنه بان امر الاله وقيل يجاب عن اعتراض المذكور بقوله فار قبل الميس فكفره بان الجواب ايضا ما مر من
 مع الملائكة الا انه استثنى بذكر الملائكة عن ذكرهم للقطم بان امر الاله يستلزم امر الاله في قانه اذا علم ان الامر
 ما مر من بالذلل علم ان الامر ايضا ما مر من ربه فالصغير فيجوز ما رجع الى القليلين قوله كانه قال فيجب للملوك
 الاله ليس وينا ما ط قوله فهو يكون بشارة الى الفرق بغير هذا الجواب والجواب المذكور بقوله وقد يجاب بغيره
 هذا الجواب يكون ان امر السجود للجماعة من الملائكة كان للملوك اخلا فيهم وعز عنهم بالملائكة تغليب الاكثر
 الاقل دورا في شرفه على الاولى فالاستثناء على هذا حقيقة لكونه داخل فيهم لكن بتمية ملكا مجازيا اعتبارا بغير
 بجلا والحوار السابق فانه لا حاجة فيه الى تمية ملكا على سبيل التغليب كحاصله ان الامر للملوك ان الله استغنى
 بذكر احد ما من كثر قوله اى الكل متحد بحيث انه اى من حيث كونه كلاما غير متعارف في تلك الصفة وانما تفاوت
 مراتبها ودرجاتها من حيث تفاوت النظم فان القرآن في على المراتب واقصاها لكون نظمها في على المراتب
 لهصاحته والبلاغة واجل على ان كلام الله المنفرد في الوحاة فان جميع الكتب واحد من حيث ذاتها
 تعدد ولا تفاوت في انفسها لكون جميعها كلاما نفسيا وهو صفة شخصية لا تعدد ولا تكثر فيه بوجه من الوجوه واما
 تفاوت مراتبها وتفاوت مراتبها من حيث النظم اى من حيث اللفظ لا من حيث الوجود العيني وجاهل

التوجيه ان كلام الله قد يطلق على الكلام اللفظي المتعدد بالذات وقد يطلق على النفس الواحد من جميعها
 فان ادل به في قوله كلها كلام الله اللفظي يعني قوله كلها كلام الله ظلكن قوله وهو واحد محتاج الى البيان وهو
 ان ضمير هو راجع الى الكلام المراد بالوحدة في صفة كونه كلام الله فالمتعلق بجميع الكتب متحد من حيث انه
 كلام الله ثم من حيث تفاوت في هذه الصفة وانما تعدد ذواتها وتفاوت مراتبها بحسب تعدد النظم وتفاوت خصوصيات
 فان القرآن اعلى المراتب في اقصى الدرجات كما ان النظم في اقصى مراتب الفصاحة والبلاغة وانما اريد بكلام الله تعالى
 قوله كلها كلام الله الكلام النفسي فمعنى قوله كلها كلام الله كلها دليل على كلام الله الذي انما هو القائم بذاته تعالى
 ومعنى قوله وهو جملته وهو ان كلام الله الذي في واحد متخذي كالتعدد فيه ولا تفاوت وانما التعدد والتفاوت في
 نظم المقدم الى الكلام اللفظي الدال عليه في مظهر التقاوت على التعدد يعني اذا كان المراد بكلام الله الكلام
 اللفظي ويكون معنى الكل واحدا من حيث كونه كلام الله تعالى يكون عطف التقاوت على التعدد في قوله وانما التعدد في
 النظم المقدم قريبا من العطف التفسير بمعنى انه كان كذا المقصود بالبيان هو المعطوف للنفس ويكون ذكر المعطوف
 عليه منتظرا لا يال يكون فيه كثيرا فائدة كذلك المقصود بالبيان بيان جهة تفاوت الكتب في جميع بعضها باعلى
 بعض اذا انحفاء انما هو فيه وذلك ببيان تعدد ذلك على ذلك التعدد في غير محتاج الى البيان فذلك كذا استقام
 ليس فيه كثير فائدة ولذلك ترك المتخذي اخذ التعدد في بيان حاصل التوجيه وقال وان تفاوتت من حيث
 خصوصياتها ولم يقل وان تعدد وتفاوتت من حيث تعدد النظم وتفاوتت خصوصياتها وانما لم يجعل عطف
 تفسيرها ليكون التوجيه محمولا على معناه الحقيقي على امر بقرينة قوله والاول والنسب بقوله اي التوجيه الاول
 بقوله كما ان القرآن كلام واحد يتصور فيه تفاوت وتفضيل فان معناه انما هو ان القرآن كلام واحد يتصور فيه تفاوت
 وتفضيل ثم باعتبار القراءة والكتابة التي هي مرتبة خصوصيات يكون بعضها افضل كذا جميع الكتب
 كلام واحد يتصور فيه تفاوت وتفضيل من تلك الحجة الا ان اعتبار القراءة والكتابة وذلك ظ وانما افاض
 النسب كانه يمكن توفيقه بالتوجيه الثاني ان يقال معناه كما ان القرآن دال على كلام واحد يتصور
 فيه تفاوت وتفضيل ثم باعتبار القراءة والكتابة المتعلقة بالكلام الدال عليه يكون بعض السور افضل كذا
 جميع الكتب الدال على كلام واحد لا تفاوت فيه اصلا ثم باعتبار الخصوصيات المتعلقة بالكلام اللفظي الدال على
 الكتب افضل من بعض لكونه مثلا الظاهر انه يفهم منه ان المخرج اكا وذلك لان الحق لنفسه الثابت بالحق يتعلق
 بالمجموع فيكون المعبر من السجاء الى العلى ايضا مشهورا قوله وما ثبت بطريقه اي يعني كذا المعبر من السجاء

الى العلى ايضا مشهور الشيخ الفيلسوف ذكر الشارح فيه بعد من قوله ومن السماء الى الجنة والى العرش والى
 غير ذلك احاد وانما ثبت بطريق العباد هو خصوصية ما ذهب اليه من الجنة والى العرش والى اطراف الدنيا والى
 مثل العلى حتى ياتي قوله وقد عجا بيل المرد انى قد عجا ب عن الاستدلال بالادية باناسلمنا المراد بالادوية
 في المنام لكن كما في الادية في شأن المعراج فان المراد بالادوية الواقعة فيها ادوية خزيمة الكفار في
 يد يافاه عليه السلام رافى في المنام خزيمة الكفار قبل وقوعها والادوية فانلة في شأنه قوله وقيل انى في المعراج
 عن الادية سلمنا المراد الشرب في المنام لكون المراد بداروئ ان سيدخل مكة فانه راحا قبل دخوله فيها على ما
 قال الله ثم لقد صدق الله رسوله الرويا بالحق لتدخل المسجد الحرام الآية قوله وقيل انى في المعراج كناية
 سلمنا المراد بالادوية في المنام والادية في شأن المعراج لكونه في طريق المشاهدة لغير
 المكذوبين فانهم كانوا يقولون انما كانت روي اسماء الله تعالى بها الحكم واستمراهم كما في قوله تعالى
 ايس مشركا فان المشركين كانوا يسمون ما يعبدون من شركاء فسموا الله تعالى شركاء ايضا بطريق المشاهدة
 لقولهم هم كما فيهم واستمراهم قوله والادوية في المنام انما كان ادوية في بعض الرغبات ما شهد به من ادوية
 المعراج عن مشاهدته ولا يخفى الخيال الذي ذكره السارح لادوية على هذه الرواية بخلاف هذا الجواب فانه
 يتم على كل الرغبات فكان ادوية لانه ليس على هذا الجواب صحت الحديث عن البطل المتباح الى الفهم هذا لكن
 القول بتقديره حان غير ضرر بل عليه كبر عن اشكال قوله وفيه نظر بل هي سنة بينهم الرغبات انما هي جعل
 المحرر لادوية ليس المحرر على ما في هذا الكتاب ووجه الضبط الرغبات اما طاهر عن المسلم والكافر
 والاول ما ان يكون مقروبا الى العرفان هو المعنى او يكون وحدها مقربا بل عوكة النبوة في المعجزة او كما
 لا يخفى اما ان يكون ظاهر من النبي قبل دعواه فهو كراهة اصل فهو الكرامة والنافع اعنى الط على يد الله وقرامات
 يكون موافقا لدعواه فهو استدلال او كما فهو ارجاهة قوله فيه بحث لان الخوارق الدهاضية لا يعنى كافر
 ان الله ليس الاظهر امر خارق عن بعض المبادئ مطلقا بل الله في ظهور امر خارق عن بعض الصالحين فيكون
 كالمخوارق الدهاضية ليست محل النزاع فالمعترلة ايضا فانلون بها والادوية وان كانت الخوارق الدهاضية
 محل النزاع ايضا يكون النزاع فيها الفظان في مجرد التسمية فان لكل السنة يسمونها كرامة والمعترلة الدهاضية
 ولا يخفى فساد ذلك قوله على كراهة بحت على قوله بل الزكيا على ذلك وحاصله ان الله في ذلك قولكم ولا كذا سئل
 بقوله انى ان هذا قلنا ليجوز ان يكون السؤال متينا لعمروا ميرم في قوله انى ان بيننا انما في شيع اواعلم ان

معنى الفراق فقد اجلست بينكما اى مكان فراقكما وجلست بين خروجن ودخولك اى زمان فراقكما وهو لازم
 الاضافة الى المفرد فلما قصد اضافة الى الجملة اشبهت الفتحه فتولدت الالف ليكون دليلا على عدم اقتضائه
 للمضاف اليها اى انما تولى الوقت وزيدت ما الحاجة في آخرها لانها تكلف المقتضى عن كفاية قوله وهو
 الظرف الزمانية اه فانه اذا زيدت في اخر الالف وكلف بما وضيف الى الجملة لا يكون الال للزمان وان كان
 عند اضافة الى المفرد مستوعلا في الزمان والمكان كما ذكرنا لانه لا يضاف من نظرف المكان الى الجملة الا حيث وامالو
 لازمة الاضافة الى الجملة الاسمية فاقول في الباب المذكور ان الشارح الرضى يخلان الماضى المستقبل ايضا وقال
 ابن مالك يضاف الى الجملة وما قيد بالاسمية قوله وفيما معنى الجازاة اى في بيئنا وبيئنا معنى الشرط
 كما في الاو هو تعليل امر اخر قوله فان تجرد عن كلى المفاجاة اه اى ان تجرد جوابه عن كلى المفاجاة وهما اذا
 كانا في قولنا معنى فيبيئنا نحن نزقة تانا فهو العامل في بيئنا اذ لا مانع من العمل بمعنى قولنا فبيئنا نحن نزقة
 اه تانا بين اوقات نحن نزقة وان لم يكن محجرج احد كلى المفاجاة فالعامل في بيئنا وببيئنا معنى المفاجاة الكثرة
 في بيئنا الكثرة اى كلى المفاجاة وليس العامل هو الجواب لانه محجرج باضافة اذ او اذ اليه وما في
 صلة المضاف اليه لا يتقدم على المضاف لا في افعال كقوله واحدة بعض اجزاها مقدرة من وجهه مؤخر من وجه
 آخر فكل ذلك هو بمنزلة في المعنى بمعنى قوله بينما رجل يسوق بقرة اذ التفت البقرة فاجاز ان التفت والبقرة
 بين اوقات رجل يسوق هكذا لخصه في شرح الباب ولعل هذا مبني على تجريد اذ او اذ عن معنى الظرفية والاد
 فلا يلزم ان يكونا ظرفي مكان كما هو من هذا المخرج فيكون العامل فيهما هو الجواب كما انه عامل في اذ او اذ لان هذا
 واذا ح غير مضيا فليختص بغيره عمل فان ظرف مكان لا يضاف الى الجملة المحيط او ظرف زمان كما هو من
 الزجاج وهو فاسد لانه لا يكون لفظا واحدا في الزمان والحين ما قال الشارح الرضى في بيان اعربها
 الجلى عند دخول اذ واذا في جوابها ان اذ واذا تظرف في مكان غير مضيا فبين فالعامل هو الجواب لعدم
 المانته فكان اذ واذا منصوبين في محل عليهما ظرفا مكان له وبيئنا وبيئنا على ظرف زمان له فقد زيدت
 زيد قائم اذ لرى هذا بين اوقات قيام زيد في المكان اى مكان قيامه وان كان ظرف زمان فما
 مضيا فان محجرجا على الظرفية مبتدأ خبرهما وبيئنا فالتقدير وقت روية زيد هذا كائن بين اوقات قيام
 قوله وهو صحيح منه لانه مبتدأ اى حتى لو ادعى الرضا انه لا يظهر على يد الخارق عادة قوله وقد سبق في صدر
 الكتاب ان اشار الى دفع ما يقال كيف يكون الكرامة معجزة لاني لا المعجزة ما خذ في معنومها ان يكون مقرونا

لما دعوى ولا دعوى في الكرامة وحاصل الدفء ان عدل يا من المحبة من فضل الاستعداد المبني على
 على سبيل الحقيقة فلا شك قوله ومن هذا السوق اه هذا مافعال استحق الحديث في فضيلة
 فيكون له في المسألة فلا تيب فضيلة وحاصل الدفء ان مثل هذه الكلام انما يقال في العرف كالنبات
 وان كان المستحق لا ينبغي ذلك فانك ان قلت كرجل افضل من زيد يفهم منه اثبات الفضيلة زيد قطعا
 قوله يرد عليه ان اريد بموت ايعني اذ اريد بالمعدية البرزائية فان اريد بالزمان زمان موت النبي عليه
 السلام لم ينفذ التفصيل صريحا على من مات قبل موت النبي صلى الله عليه وسلم وبعد بعثته وان اريد بزمان
 النبي يعني منطوقه تفضيل على النبي صلى الله عليه وسلم فلا بد من تخصيص النبي صلى الله عليه وسلم وعلى كل التقديرين سواء اريد
 بعد موت النبي وبعد بعثته لا يبيد التفصيل صريحا وعلى سائر الامم فائدة في تخصيصه صريحا ومنطوقه لا يخفى
 الى البيان قوله ولكن اذ ليس والمختص والادياساره وانما الكنى المشار به كمر عيسى كل اصابته وتزول الى الكاذب
 واستقر اذه عليه قد ثبت بأحد حديث صحيح بحيث لم يتوفى شبهة وما يختلف فيه احد بخلاف الثالثة الباقية قوله
 في الكرامة السنة والجماعة اه انما فسر السلف بالكرامة السنة ثلاثين في قول الشارح فيما بعده كان المسلم
 متوقفا في تفضيل عثمان قوله لا يعلم الا بالخبر من الله تعالى وليس الاختصاص بكثير اسباب الثواب موجب
 ما دمت في هذا لا تفصل من الله تعالى فله ان يعاقب المطيع ويشيب عيبره قوله واما الكرامة الفضائل فما يعلم
 اه هذا محال لما قال الكامدي انه قلير اذ الفضيل اختص احد الشخصين عن الآخر لما باصل فضيلة لا
 وجود لها في الاخر واما بزيادة تميزها لكونه اعلم مدلول ذلك ايضا غير مقطوع به فيما بين الصحابة اذ ما من فضيلة
 تميز بخصاصها بواحد منهم الا ويمكن مشاركة تميزه بتقديم عدم المشاركة فقد يكره ان اختصاص الآخر بفضيلة
 اخرى ولا سبيل الى الترجيح لكثرة الغفائل الاحتمال ان يكون الفضيلة الواحدة اجماع من هذا مثل كثيرة اما الزيادة
 في نفسها والزيادة كميها فلا حزم بالافضلية بهذا المعنى ايضا قوله والمشهد هو انما يكون من خطبة يعني ان
 الشارح من اجتماع الصحابة كان في يوم وفات النبي صلى الله عليه وسلم غدا فلما هو المشهور ان ابا بكر رضي
 عنه خطب في ذلك اليوم والاحتجاج كان في اليوم الثاني من وفاته وقت الصبح قوله سفيقة بنى ساعدا
 في الصبح اجماع مقيدة الصفة ومنه سفيقة بنى ساعدا قوله لشبهة هي ترك القصاص عن قتلة عثمان من مقتول
 بوجه ابو ايمن الزهري واطرحه لغوا عرطاعة لشبهة هي ترك القصاص عن قتلة عثمان برضا وظن واخراجهم
 بم عظيم جنائهم يوجب الاعزاء بالائمة وتعرض الى المسك وظن على رضا ان تسليم قتلة عثمان هم كثر

بعشائرهم واختلاطهم بالصكر يردى الى اضطراب امر الخلافة لا يكون اصوب في بدايتها فافرى التامير اصوب
 به حتماً قوله ويجوز ان يراد اذ لا يحتمل اليراد بالخلافة الواقعة في الحديث الخلافة في الرواء وهو ان لا يقع فيها
 فتور اماره سواء كانت كاملة لا يشوبها شئ من المخلقة اولاً من جيران الشارح والحشفي في قوله فما ذكره الفاضل
 الحشفي في هذا المعنى ليس مغايراً لما ذكره الشارح وهم وهذا الجواب اول من جيران الشارح لانه لا يمكن عليه مجازاً
 وعلى هذا فانه خالف معهم اهل البقي فكيف يصح المخلقة التي لا يشوبها شئ من المخلقة للشائين وايضاً محض
 الكاملة في ثلثين لا يقتضيه ان يكون بعد هلكها وامارة خلافة غير كاملة قوله فاروجع المعنى يقتضيه انه فيه
 بحث لانه ايضا لا يدل على وجوب تحصيل المعرفة ان جعل الامام لا على وجوب نصبه قوله وهذه الادلة اى قوله
 لقوله عليه السلام وقوله ولا الولاية قد جعلوا الا وكان كثيراً من الراجحات فبطلان قاعدة المحسن متعلق بقوله
 لا على الله اصلاً وقوله والمحسن والقسم العقلين متعلق بقوله يجب علينا عقلاً قوله وقد يقال المراد بالامام
 الا اى المراد بالامام في الحديث هو النبي عليه السلام كما في قوله تعالى انما جاءك من ربك فاعص ما انزل اليك فاعص ما
 ولم يعرف تبييناً من فعلامات ميتة جاهلية فلا يشكل قوله والمعصية ضد الية اى انما كان معصياً كامة كلام
 باطلاً كانه ضلالة والامة لا تجتمع على الضلالة لقوله عليه السلام لا تجتمع على الضلالة حتى على الضلالة قوله وقد يجاب بان
 انما يلزم المعصية الا حاصله تخصيص الحديث بالمراد من مات لم يترك فيه نصباً كما لم يجزوا اضطراب دليل الظهور
 بتفسير المخطورات وبهذا الحديث يندفع الاشكال بعد الخلاف الرشدي والعباسية ايضا قوله ان قلت حقيقة المعصية
 على ما ذكره اى بمعنى ان المعصية على ما ذكره الشارح عدم خلق الذنوب عدم خلق الذنوب وجود الذنوب
 فيكون غير المعصية من باباً فكيف يكون ظالمًا وانت تعلم ان هذا الاعتراض مانع وورد ان الظلم على ما ورد
 الجواب من المعصية لان المعصية المسقط للعدالة مع عدم القوبة فلا يلزم من كون غير المعصية عاصياً
 محمداً ان يكون ظالمًا ولو لم يكن يرجع هذا الاعتراض الى منع كون الظلم خص من المعصية بناء على ما اشتهر من ان
 الظلم وضع شئ في غير محله قوله قلت معنى قوله حقيقة المعصية اى معنى التعريف الذي ذكره الشارح هذا التعريف
 بالغايته اما تعريف الحقيقة على ما ذكره في شرحه للمقادير فهو انها ملكة احبنا بالخاصة مع التمكن منه أو كونه
 يلزم ان من ائبل له تلك الملكة ان يكون عاصياً بالفعل محمداً ان يكون ملكة الاعتقاد مع عدم صدور الذنوب عنه
 وانما انما المعصية لا يلزم ان يكون عاصياً حتى يكون ظالمًا ولا معنى عليك ان جعل قوله حقيقة انما هي حقيقة
 اى على ان غاية المعصية وما لها ذلك ينافيه اتيان لفظ الحقيقة والمحتمل ان المعصية كالشيء اعتد به على الملك

مبدأ الآثار وعلى نفس هذا أيضا والشايع بين قسرين للقاصد المعنى الاول وفي هذا المشرع المعنى الثاني
 فلا يلزم بين كل معية قوله في العلم اه جواب ثلث على الاعتراض يعني على تقدير ان يكون حقيقة العصية عدم ظني
 للعصية لا يلزم ان يكون غير المعلوم فلذلك ادعى عدم العصية انما يستلزم للعصية والظلم احسن للعصية كانه القدر
 على الغير فليس كالمعصية ظلم حتى يكون غير المعصوم وظلما وانما قيد الظلم بالمطلق لان الظلم المعنى بعينه يكون
 بمعنى التعدي على نفسه كما في وصف التوذي بالظلم على نفسه قوله وقد يجاب اه قد يجاب عن احتجاج المخالف
 بقوله نعم لا يقال عندك الظلم بل ان المراد بالعدم من النبوة على ما هو رأي اكثر المفسرين بقرينة قوله تعالى الى عباد
 لنا اسما ما فان اقامته بالنبوة لا بالرياسة الكاملة فمن قال اهل الجواب خلاف الظ فقد عدل عن البطلان
 قوله وقد يجاب بان معنى جعل الامامة شورا اه يعني اهل الاعتراض ان لا يورد لو كان معنى قوله جعل الامامة
 شورا ان جعل الامامة مستورة بغير ستة وليس كذلك بل معنى انه تعيين الامامة ذات
 بين ستة ويؤيد ما في تبصرة الادلة من فهم الهم لينظر وانصبوا الامامة صلحهم بل ان لم يكن كلام المفسر في قول
 في تفسير شوري كيف قد ورد بانهم لم يجتمعوا عليه يدل على انه جعل الخلافة مشتركة بينهم ولذا مال المية الشايع قوله وهو
 امر الى ابتداء ما في بقاء هذا اللفظ ما يقال الآية انما تدل على نفي الوصول وهو امر الى كبقاء له فليدل على
 نفي حصول عهد الامامة للظالمين لا يدل على نفي بقاءه له حتى يدل على الغزاة الامام بالفسق وحاصل
 اللفظ الوصول الى ابتداء زمان بقاء فان الشيء اذا وصل بشيء يكون حدوث ذلك الوصول في الاذن
 ويكون ذلك الوصول باقيا الى زمان ان انفكاك بينهما فيكون الآية لا يصلح عهدي الظالمين ابتداء وبقاء
 فليدل على الامر قطعاً قوله اذا قول الوصول اه يعني حاصل الجواب ان الاول الفعل المعنى المصداق
 والمعنى للمصداق الوصول امران والباقي انما هو الكيفية الحاصلة من المعنى المصداق المسمى بالحاصل ^{المعقول}
 وليس ذلك من الاول الفعل فلا تدل الآية الا على نفي وصول الامامة للفاستق ابتداء قوله على ان صيغ الافعال اي
 على اننا لو سلمنا انه مدلول الفعل لكان المصداق لكن جميع صيغ الافعال متوقفة للحدوث فيكون من غير الريبة
 وصول العهد للظالمين فلا يدل على الانعزال ايضا قوله يرد عليه ان اريد بالعصية ان يقول ان اريد بالعصية وقوله وكذا
 العصية ليست بشرط ملكة الاحتساب فلما انما ليس بشرط ابتداء كسر التثنية اعني استلزام الدليل للمعنى تأخر اد
 انه لا يشترط عدم الفسق في بقاء الرعية ولا يلزم من عدم اشتراط الملكة عدم اشتراط عدم الفسق وان اريد بالعصية
 الفسق فالنهي تأخر لكن انعم على اشتراط في الامامة ابتداء وقوله قالوا انه تأييد لا مفسر اطعم الفسق قوله علم ومباحث

مقصد المحشي دقم ما يقال ان صاحب الدلالة من المباحث الفقهية لانها متعلقة بافعال التكليفين من حيث ان
 الزمان واجب عليهم ام لا فكيف علمها الشاخص من مصادم الكلام ووجه الدلفظ قوله هو مكيا لخصوص ^{التي} ^{التي} ^{التي}
 مكيا لخصوص من المدخل في هذا التقدير ضمير تصريفه ^{الاجم} ^{الاجم} ^{الاجم} الى احدهم وقد يحجج التضييق بمعنى النصف فنل هذا
 التقدير ضمير التضييق للمدح هو وظ ومضى الحديث لو اتفق احدكم مثل احد هب ما يابا فوابه ثواب انفاق احد ^{من}
 ماله لا نصفه وذلك لان انفاقهم كان في الضرورة وصية الحال في ضرورة النبي وصية بتهمة صدق نبيهم فخلو
 طوية به وذلك مفقود بعد غلبة الاسلام قوله اي فاجهم بحسب اشارة الى الرجاء ما يتعلق بما بعد هذا ولا
 المضد في والى الحجب معنى المحبة والباقى بمعنى صلة واذا كان للفعل صيغة اياه وهو احد معاني الباء على ما في شرح
 المصباح وليست للسببية والاتصاف على ما قال الفاضل الفوات المعنى الذي ذكره المحشي بقوله بمعنى المحبة ^{المتعلقة}
 الا قوله والفرج على السروج الفروج جمع فرج والمراد وذوى القربى اعني المراد السروج جمع السرج وفي الحديث
 لعن الله الفروج على السروج قوله يدل على انه المناط فان ترتب الحكم على الوصف يشعرا بالعلمية على ما بين في
 الاصول قوله اعلم ان اللفظ اذا ظهر المراد منه الا مثال الحكم قوله عليه السلام للجهاد ما ضرنا يوم القيمة فان
 قوله يوم القيمة سد باب التضمين مثال الفسخ قوله تعالى فانلوا المشركين كافة فان قوله كافة سد باب التخصيص ^{للكيف}
 التضمين لكونه كما في غير ما مثال الفسخ قوله تعالى من في ثلاث ورباع فانه سين للبيان العلة فهو نص في وظيف
 في النص كما انه قد علم الحل من اية اخرى اعني قوله تعالى واصل لكم ما وراء ذلك ومثال النفي قوله تعالى والسارق السارق
 فاطعوا ايدى يمينهم فانه قد خفي في النيات والظواهر اختصا صهما باسم اخر ومثال المستكمل قوله تعالى وان كنتم
 جنبا فاطهروا فانه وقع الاشكال في انعم فانه باطن من وجب حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الرق واطمن وجه ^{مختار}
 لا يفسد بل يدخل شيء في الغم فاعتبرنا الوجهين فالحق بالظن في الطهارة الكبرى حتى وجب غسله في الجنابة وبالباطن
 في الصغرى فلا يجب غسله في الحديث الا صغرى هذا اولى من الجسور لا قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا وبالمثال
 يدل على التكليف بالمبالغة ومثال المحل قوله تعالى وحرقوا ^{الربوب} ^{الربوب} ^{الربوب} في اللغة الفصل وليس كل فصل حراما بالجماع
 من قوله المراد اي فضل ثم ما بين النبي عليه السلام بالاشياء الستة احتج بعد ذلك الى الطلب والتأمل ليعلم ^{علم}
 ويحكم في غير الاشياء الستة ومثال المشايخ المقطعات في اوائل السور والبدء الوجه نحوها كذا في التوضيح قوله ولم
 المستحيل الا يعني ان تكفير هذا منصور وجه واحد هو ان لا يكون حاكما اصلا او يكون مأجورا ولكن في ضرورات الدين وعلى
 كلا التقديرين تكفير قوله تعالى اول الفلاسقة انا اذا كان عدم الكفر مشروطا بان لا يكون مستحله في غير ضرورات

الدين فتاويل الفلاسفة لذلك حدوث العالم ومحو مثل الجنة والدار النعيم لا بد من كسرهم لا فلاح
 من ضرورات الدين والمساويل في ضروريات الدين لا بد من كسر قولهم هذا في غير كس اجتماع او بمعنى كون
 المسمية الثابتة بالدليل موجبا للكفر انما هو في غير اجتماع القس من الكتاب والسنة وما كفر من كسر الاجتماع
 انما هو خلافه وقال المنصور في التلويح اما الحكم الشرعي المحمدي عليه فان كان لاجا عظميا فلا يكفر بحد ذاته
 وريان قطعنا بغيره قبل ان يكفر الحق ان محو العبادات التي ليس بها علم بالضرورة كونه من الدين يكفر
 انفاذا وانما الخلافة في قوله على تقدير كون الجازم عاصبا انما قيد بحد اليقين ثم ترقى فله فيلزم ان يكون
 مضطرا او عاصبا كما ذكرنا له من ادباس قوله معنى هذه القاعدة اكد في ما يقال في اخطأ في كسر عيسى
 ومعه ذلك اعتقد ان العالم يلزم ان لا يكفر كونه من اهل القبلة وحاصل المدعى ان هذه القاعدة انما هي لبيان
 الاحتجاج اذ لا في ضروريات الدين اذ من كسها كما انما لا تفاد ولا يخفى ان الله لم يوجب الى هذه القبلة اهل
 هم الذين يتفقوا على احوال ضروريات الدين واخطأ على الطاعات مع عدم اعتقاد ضروريات الدين
 اهل القبلة قوله ان هذه القاعدة اكد في ما ذكرنا في الشارح فيما سبقت قبوله هذا وانهم يبرقون في كسر
 اهل من اهل القبلة وقولهم يكفر من قال بالخلق القدر مثلا مشكلا وجه المدعى ان هذه القاعدة من الشريعة
 وتابعة اكثر الفقهاء وهو لا يرى في الحق من يمتنع حجة الله باما البعض النحوي من الفقهاء فلم يثبتهم في القاعدة
 وقالوا اكثر الشيعة والمعتزلة فلا يمتنع القائل بالقيمتين فاحتجوا الى قوله اي طلاقه اذ يعني لا يبرأ بالطلاق
 ما يبادر منه كونه بلا واسطة بل الرحا مع مطلقا سواء كان بلا واسطة الواسطة الغاء بالقبول والمعنى ان لا يبرأ
 او اي معنى انه له من الجبر ان له تعلقا وقربا من الجبر لا المعنى الظاهر من هو الملازمة قوله رأى فغلب من الجبر
 رايان فغلب على المعنى ان له تعلقا وقربا من الجبر قوله وتابعة اسم الغريب من الجبر البناء في التعلق
 الى الاسمية قوله وعوركا الى التفرغ والماء يغور عوركا اي سفل الارض قوله بضم الفاء اسم كالتقوى وعصاة
 حوافتي به الفتيه وقد تنزه الباء قوله فقال سليمان وهو ابن اثني عشر سنة ومن هذا يعلم ان حكم سليمان كان بالقبول
 لعدم سنن القول ثم يرد على كل واحد من صاحب الجبر والعدم لكل من الجبر والعدم اي صاحب قوله فقال
 عليه السلام الفضل وما قضيت من هذا يعلم ان حكم داود عليه السلام كان بالاحتجاج وانما جازله الرجوع عنه
 جازله ان خلافة قوله واعتبر في هذا الدليل لا يعني كانه لو كان كمن لا اجتماعا بين حوايا المال لا يخصص سليمان
 عليه السلام بالدرجة لكونهم احرار افضل وان كان ما فهم داود عليه السلام ايضا مقتضى ذلك

قوله غير هذا وفق بصيغة التعديل فكانه قال هذا حق لكن غيره مستحسن وبذلك قوله تعالى وكذا اتينا حكماء وعلماء قديمين
منه اصابتهم بفضل الخصومات والعلم بامور الدين اما اعتراض سليلان فيصعب على ان تلك الاولى من الانبياء بمنزلة
الخصماء عن غيرهم قوله اعتراض عليه بالاجماع الا يعني ان الاجماع بان الثابت لصداقنا هو فيما ثبت به صريحاً
وهو في غير الاجتهاد ايات والبحث في الاجتهاد ايات الثابت حكمها معنى فلا يلزم الدليل للطلوع تكرر الاوسط
اذ يصير الدليل هكذا الثابت بالقياس ثابت بالنص معنى وكل ما هو ثابت بالنص صريحاً فهو واحد قوله على ان
القياس على ما لا يرد القياس مظهر فانه عند الخصم القائل بان كل جهد مصيب مثبت بالحكم فلا يتم الدليل قوله
اعتراض عليه بانه لا يعني الدليل انه لا تفرقة في العمومات الواردة انه لا فرق بين الاشخاص فيما ثبت بالعمومات
صريحاً وهو الحكم الغير الاجتهادي فنسلم لكنه لا يثبت المطاخذ للمدعى في البحث في الاجتهاد ايات ولما هو
انما يتم لو انتمت التفرقة بين الاشخاص فيها وان الريد انه لا تفرقة في العمومات النسبة الى الحكم الثابت به مطلقاً
مسواه كان اجتهادياً او غير فم بل هو والاسئلة وحمل النزاع قال الشارح في التلويح والاصوب يقال
لو كان كل جهد مصيباً يلزم الجمهور المتناقضين بالنسبة الى شخص واحد فيما اذا استغنى عام لم يلزم تعليل الجهد
معين جتهدين مختلفين وفاقياً فافناء احدهما با باجة النبيل الاخر بحجة ولم يفرج احدهما عنده ولم يستقر
احد على شيء منهما وايضا اذا تغير جهتها لم يجتهد فان بقي الدليل حقيقاً يلزم اجتماع التناقضين بالنسبة اليه والالزام للغير
بالاجتهاد وكذا المقلد اذا اصاب جتهداً قوله الوجهان الاولان يفيدان ان معنى الاحسين والاولى وان كان
يفهم مناصرياً تفضيل ادم عليه السلام على الملائكة كما سائر الرسل لكنها يفيدان تفضيل بناء على انه لا
قال بالفضل بين ادم وغيره من الرسل لكن لا يفيدان تفضيل عامة البشر على عامة الملائكة قوله فاما المحقق
يعني تخصيص عامة البشر على رسل الملائكة يتصور في الآية بوجهين اياً ما يخص من آل ابراهيم وآل عمران وغير
الانبياء ويكون المراد الرسل من اولادها فيفيد تفضيل رسل البشر على الملائكة فقط وعبارة البشر على عامة
شمل الملائكة واما بان يخص من العالمين رسل الملائكة ويكون المراد ما سوى رسل الملائكة فيفيد تفضيل الرسل العلمة
من البشر على عامة الملائكة فقط ولا يفيد تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعلى كل تقدير لا يشبه المدعى ويمكن
التيه ان مقصد الشارح من الآية على عمومها باق ولا يخص ابراهيم وآل عمران والعالمين فيفيد تفضيل جميع الرسل على
العالمين وانما يخص هذا الحكم من عامة البشر بالنسبة الى رسل الملائكة فلا يرد الاحتجاج الذي اوردته المحقق قوله لكن
الثاني اولى يعني تخصيص العالمين اولى بتخصيص آل عمران وآل ابراهيم لان الاحتياج الى التخصيص انما يحصل بسببه قوله قال

عليه السلام افضل الاعمال اخرجنا وحديث ابن عباس رضي الله عنه ان احسن الاعمال سحرها اي مستهنا وقم
 كذا في الصحاح قوله وبه يظهر ان هذا الوجه ايضا يفيد ان لا ينبغي عليل ان النعم الذي ذكره من كرامة الملك
 بالنسبة الى عامة البشر اعني اقتياد المؤمنين بيمين الليل على عومه هذا نهاية ما اردت اي اذلة في هذا
 الكتاب مستغنى بآيات الملك الوهاب وعية التخلل في كل باب الحمد لله على الاتمام والصلوة على سيدنا
 خير الامم وعلى الله واصحابه الكرام المحررين لغيره ابتداء والتمك والتكرار وفق الاختتام

والتيهين : لطبع تغليقا الفاصل للتيهين - والكامل للصيد لما هو الصور والتيهين
 عند الحكيم من تهمس الملة والدين : المشهور سبيل كوفي دين الباطنية
 على الحاشية الدقبة للتفكير للمول الحيا الى الامع كالنور
 لمن على عارضه العقائد لسعد الملة والدين على المتن
 السفينة في احكام الدين يعرف ان الملك
 والصادق والمسلم والمؤمن